

KARL R. POPPER

DOPO
LA SOCIETÀ APERTA

Introduzione di Dario Antiseri




ARMANDO
EDITORE

TEMI DEL NOSTRO TEMPO

a cura di Dario Antiseri

Karl R. Popper

DOPO
LA SOCIETÀ APERTA



ARMANDO
EDITORE

POPPER, Karl R.

Dopo *La società aperta* ; Introduzione di Dario Antiseri

Roma : Armando, © 2009

560 p. ; 22 cm. (Temi del nostro tempo)

ISBN: 978-88-6081-394-7

1. Filosofia della scienza

2. Filosofia politica

3. Scienze sociali

CDD 100

Traduzione di E. Coccia e L. Maggi.

Titolo originale: *After the Open Society. Selected Social and Political Writings* / edited by Jeremy Shearmur and Piers Norris Turner 2008 by Routledge

2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN

First published in two volumes 1945 by Routledge & Kegan Paul Ltd

One volume edition published 1995

First published in Routledge Classics 2003 by Routledge, London & New York

Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group

© 1962, 1966 Karl Raimund Popper

© 1995 The Estate of Karl Raimund Popper

© 2009 Armando Armando s.r.l.

Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma

Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525

Direzione editoriale e Redazione 06/5817245

Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420

Fax 06/5818564

Internet: <http://www.armando.it>

E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

32-00-090

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato

tra SIAE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI,
CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno
avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del
presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica
autorizzazione rilasciata da AIDRO, Via delle Erbe, n. 2, 20121
Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it

INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Dario Antiseri

1. La conoscenza scientifica è conoscenza sempre instabile e provvisoria

La presente raccolta di scritti di Karl R. Popper si apre con il testo (parziale) della conferenza tenuta da Popper all'Università di Princeton il 28 febbraio del 1963 con il titolo *Concezioni ottimista, pessimista e pragmatista della conoscenza scientifica*. Contro i *pessimisti* (o scettici o agnostici), i quali negano la possibilità di giustificare le nostre conoscenze, e con ciò la possibilità di ogni consolidata conoscenza; contro gli *ottimisti*, i quali credono nella possibilità di giustificare in modo stabile le nostre conoscenze; contro i *pragmatisti*, stando ai quali le teorie scientifiche non sono nient'altro che strumenti per la previsione, con la conseguenza che la scienza non è conoscenza, Popper delinea i punti nodali della sua posizione in contrasto con quella dei pragmatisti e ancor più con quelle, rispettivamente, dei pessimisti e degli ottimisti.

«1. Sia i pessimisti che gli ottimisti sono d'accordo almeno sul fatto che il *problema centrale* della teoria della conoscenza sia il problema della *giustificazione* o, più precisamente, della *giustificazione razionale* della *pretesa* che alcune delle nostre credenze o teorie siano vere.

Questa formulazione mi sembra errata. Io sostengo che può esistere una conoscenza scientifica puramente teorica che non sia giustificabile in questo senso: non possiamo giustificare la pretesa che sia vera. La cosa migliore che possiamo fare – e non sempre possiamo farlo – è di

mostrare che, alla luce di una rigorosa *discussione critica*, la teoria in questione sembra essere preferibile a tutte le teorie concorrenti nel senso che essa, finora, sembra essere la più vicina alla verità, o una migliore approssimazione alla verità rispetto alle altre. A questo possiamo aggiungere, in alcuni casi molto favorevoli, che, alla luce della discussione critica e dei controlli più severi, non abbiamo trovato alcuna ragione per pensare che la teoria in questione sia falsa.

2. Abbandonando la giustificazione delle pretese di verità, noi stiamo chiaramente dalla parte dei pessimisti e degli scettici. Ma, contrariamente sia ai pessimisti che agli ottimisti, non accettiamo l'idea che il problema della giustificazione equivalga al problema della conoscenza.

3. Come gli ottimisti, accettiamo l'argomentazione di Kant che il successo della teoria di Newton e di altre teorie scientifiche stabilisca il fatto che lo scetticismo è in errore. Ma non accettiamo la concezione ottimistica secondo cui questo dimostra che debba esistere una qualche giustificazione positiva per le nostre pretese di conoscenza. Al contrario, insistiamo sul fatto che da una teoria possiamo esigere solo che sia stata a fondo criticata e controllata e che *finora* abbia resistito ad ogni critica e ad ogni controllo. Ma questo non significa che non possa essere confutata domani.

4. Ogni critica di una teoria è un tentativo di confutarla; sia dimostrando che non corrisponde ai fatti o che non risolve i problemi che sostiene di risolvere; oppure mostrando che è peggiore di alcune delle teorie concorrenti: per esempio, perché non risolve altrettanti problemi o perché rimuove semplicemente alcuni dei problemi che un'altra teoria è in grado di risolvere.

5. La scienza può essere considerata "razionale" nel senso migliore e più chiaro del termine, vale a dire nel senso che è costantemente soggetta alla critica, alla critica razionale.

6. I controlli, sperimentali o osservazionali, sono parte di questa discussione critica razionale.

7. La discussione consiste, principalmente, in tentativi di valutare i rispettivi meriti delle *teorie in competizione*: quale

di esse abbia il maggior potere esplicativo, quale possa essere controllata meglio e abbia resistito meglio ai controlli; quale, in breve, sembri essere più vicina alla verità».

Siamo, dunque, in presenza di una concezione epistemologica dove si sostiene che la conoscenza scientifica è instabile, progressiva, critica, sempre provvisoria, ipotetica: è ricerca di verità, migliore avvicinamento alla verità, senza che si abbia la giustificazione della pretesa di averla mai raggiunta. È questa la concezione fallibilista della conoscenza scientifica di Popper, che costituisce il principale fondamento della sua idea di *società aperta*.

2. Carnap: *La società aperta e i suoi nemici* è “un libro estremamente interessante”

Di rilievo è la corrispondenza di Popper con Carnap. Carnap si interessa della situazione accademica di Popper, gli invia i suoi libri – come ad esempio *Introduction to Semantics* (1942) e *Formalization of Logic* (1943) –, segue gli sviluppi del lavoro di Popper. Popper, da parte sua, invia a Carnap le proprie considerazioni sui problemi connessi alla teoria della probabilità, gli fa presente le difficoltà che incontra nel procurarsi riviste come il *Journal of Unified Science* o *The Journal of Symbolic Logic*, gli parla dei molti corsi di lezioni che deve tenere e gli dice che, oltre ad insegnare e a proseguire il lavoro sulla probabilità e sulla conferma, si è “concentrato principalmente” sui problemi di metodologia delle scienze sociali: «È una fatica di guerra. Un frutto di questo lavoro è un articolo dal titolo *The Poverty of Historicism*, che uscirà, spero, su *Mind*. Un altro progetto è un libro piuttosto voluminoso che ho appena terminato. È un attacco a un genere di superstizione introdotta nel campo della ricerca sociale da Platone e poi sviluppata da Hegel e Marx. Ho scritto questo libro perché credo contribuisca alla comprensione del fascismo e dei suoi pericoli e perché getta una luce sulla crisi attuale. Il suo titolo è *Falsi profeti: Platone - Hegel -*

Marx». Questo scriveva Popper a Carnap il 15 ottobre del 1942. Ma, qualche mese prima, il 17 giugno sempre del 1942, Carnap aveva ringraziato Popper per avergli spedito una copia del saggio sulla dialettica (*What is Dialectics?*, apparso originariamente su *Mind*, vol. 49, 1940; successivamente ristampato in *Congetture e confutazioni*), facendogli sapere di concordare con lui “su tutti i punti essenziali” e aggiungendo di aver trovato sempre piuttosto difficile far capire ai sostenitori del metodo dialettico l’ambiguità del termine “dialettica”, e di essere ben lieto di poter fare, d’ora in avanti, riferimento al saggio di Popper. Qualche mese più tardi, il 29 gennaio del 1943, Carnap scrive a Popper di essere impaziente di leggere il libro su Platone, Hegel e Marx. E fa presente: «Spero che Lei sia prudente nella Sua critica a Marx per non fornire argomentazioni a coloro che non solo dissentono dalle sue teorie, ma che rifiutano anche le sue finalità. È necessaria un’attenta distinzione tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato nelle teorie di Marx, cosa che Lei ha fatto nel Suo articolo sulla dialettica, che ho apprezzato molto. [...] Se il libro ha lo stesso atteggiamento cauto, obiettivo e critico, allora sarà molto utile». Il libro, scriverà Popper a Carnap il 31 marzo del 1943, “è di gran lunga migliore del mio articolo sulla dialettica”: il libro rende “completa giustizia a Marx”, sia per quel che concerne le sue intenzioni che per quel che riguarda i suoi risultati teorici, “ma lo critica”. E lo critica perché, fa presente Popper a Carnap, «noi non abbiamo bisogno di un Grande Sistema di filosofia sociale. La mia critica a Marx è attenta e dettagliata, e se Lei ha trovato il mio articolo “obiettivo”, allora dirà la stessa cosa del libro [...]. Posso solo dire che, nonostante il mio atteggiamento critico, ho un debole per Marx e lo ammiro come pensatore. Inoltre nel libro dichiaro chiaramente di dovere molto all’influenza di Marx. Allo stesso tempo provo a dimostrare che lo “storicismo” di Marx, cioè la sua credenza di fondo in un corso predeterminato della storia, conduce inevitabilmente al misticismo e ostacola una fredda e razionale “ingegneria sociale gradualistica”, un approccio tecnologico ai problemi sociali».

Il 28 maggio del 1944 Popper comunica a Carnap che Kegan Paul & Routledge pubblicherà *La società aperta e i suoi nemici*. Nella sua risposta del 9 dicembre dello stesso anno Carnap si offre di aiutare Popper presso la Fondazione Guggenheim. Ma intanto, con una lettera spedita il 3 giugno del 1945, Popper fa sapere a Carnap che accetterà l'offerta da parte della London School of Economics della cattedra di Logica e metodo scientifico. Carnap riceve i due volumi de *La società aperta e i suoi nemici* e, nella lettera del 9 febbraio 1946, scrive di trovare l'opera «estremamente interessante e molte sue parti piuttosto affascinanti». E aggiunge: «Non posso naturalmente giudicare i particolari della Sua analisi storica e filosofica su Platone, ma la Sua lotta per sminuire la troppo grande autorità di cui egli gode è davvero benvenuta nell'epoca attuale. Lo stesso vale per Hegel, anche se il suo influsso, almeno in questo Paese, non è minimamente paragonabile a quello di Platone. La Sua analisi del metodo di Marx è molto illuminante e sono sicuro che molte persone – che di Marx siano seguaci, avversari o studiosi neutrali – impareranno molto da questo libro, indipendentemente dal fatto che concordino o meno su tutti i dettagli. In molti dei punti che Lei discute, non sono in grado di pronunciare un giudizio definitivo. Ma sono d'accordo con alcuni dei Suoi punti principali, ad esempio con la Sua critica al determinismo sociologico e delle sue molto nefaste conseguenze sugli atteggiamenti politici. E sono d'accordo sull'enfasi che Lei, in connessione con tutto ciò, pone sull'atteggiamento dell'ingegneria gradualistica. Tra di noi ci può forse essere una certa differenza, ma solo una differenza di grado, sulla seguente questione: in quale misura è possibile e utile la pianificazione nel campo economico e politico? Per certi versi questa è, naturalmente, una questione di sensibilità».

3. Carnap esprime la sua sorpresa per l'apprezzamento di Popper nei confronti di Hayek

A questo punto, Carnap esprime a Popper la propria

sorpresa nel constatare l'apprezzamento di Popper nei confronti di Hayek. Dice di non aver letto il libro di Hayek, e cioè *The Road to Serfdom*, un libro che «negli Stati Uniti è molto letto e discusso, ma che viene elogiato principalmente dai difensori della libera impresa e del capitalismo sfrenato, mentre tutte le persone di sinistra lo considerano un libro reazionario». Nel seguito della lettera Carnap fa presente di aver richiamato l'attenzione di tutti i membri del Dipartimento e dei giovani docenti di scienze sociali su *La società aperta e i suoi nemici* – un'opera che “provocherà vivaci polemiche” e che «incontrerà la forte contrarietà della maggior parte dei filosofi, soprattutto a causa della demistificazione di Platone». Ma questo – prosegue Carnap – «non importa. Infatti, per il Suo libro è ora più importante trovare risonanza che trovare consenso».

Dopo non molto tempo, il 25 aprile del 1946, Popper risponde a Carnap dicendogli di essere grato ad Hayek se non altro perché proprio lui, insieme ad Herbert Read, fece il possibile per trovare l'editore per *La società aperta*. Popper dichiara che quando scrisse il suo libro conosceva di Hayek soltanto il saggio *Freedom and the Economic System* dove si teorizza una “pianificazione per la libertà”. In seguito, Popper viene a conoscenza de *La via della schiavitù* e di “molti altri eccellenti articoli” di Hayek, e confessa di “aver imparato *molto* da lui”. In ogni caso, quel che sta a cuore a Popper è sfatare l'idea che Hayek sia un “reazionario”. «Hayek – scrive Popper – certamente cerca di mostrare i pericoli del “socialismo”, in particolare del tentativo utopistico di far funzionare una società senza il mercato. Ma non è certamente un difensore del capitalismo sfrenato. Al contrario, egli insiste sul bisogno di un sistema di “previdenza sociale”, di una politica anticiclica, ecc. Purtroppo, è assolutamente vero che tutte le persone di sinistra, o almeno la maggior parte di esse, lo considerano reazionario. Ma la maggior parte delle “persone di sinistra” è fin troppo disposta a sacrificare ogni controllo democratico sui governanti, se solo quei governanti sono sufficientemente di sinistra. Che siano scandalizzati dal fatto che qualcuno sottolinei che la

democrazia politica è l'unico mezzo conosciuto per impedire ai governanti, benevoli o meno, di fare qualunque cosa desiderino, è una delle cose tristi del nostro tempo antirazionalistico». Popper conclude la sua lettera con queste parole: «Hayek, che avevo visto solo quattro o cinque volte prima, è stato davvero meraviglioso nei miei confronti per aver ripetutamente contattato vari editori, e le persone qui alla London School of Economics mi hanno fatto capire che è sempre stato così. Il suo interesse per il mio libro si deve soprattutto al fatto che anche lui sperava in una base comune di discussione per socialisti e liberali».

4. Una domanda di Carnap a Popper: "In quale misura Lei è ancora socialista?"

Dal 25 aprile 1946 al 17 novembre dello stesso anno, Carnap torna sulla questione "socialismo contro capitalismo": «Ho letto con grandissimo interesse i Suoi articoli sullo storicismo. E ora li faccio circolare fra gli amici che sono interessati a questi problemi. Tuttavia, da questi articoli, più che dai libri, non riesco a capire chiaramente la Sua posizione su un punto che m'interessa moltissimo: ossia se o in quale misura Lei si consideri ancora un socialista. Da alcuni passi dei Suoi articoli, sembrerebbe che Lei abbia abbandonato il socialismo, ma non è affatto chiaro. Nella Sua lettera parla della speranza per una comune base di discussione per socialisti e liberali. A quale dei due gruppi Lei appartiene?». Questa è la domanda di fondo che Carnap pone a Popper, mentre gli fa sapere di aver incontrato Hayek a Chicago: «Poiché non conoscevo il suo libro [*La via della schiavitù*], non ho parlato con lui direttamente di questi problemi, ma gli ho chiesto personalmente di Lei e della Sua posizione politica. È sembrato piuttosto sorpreso di sapere che Lei è stato un socialdemocratico a Vienna; non sembrava credere che ora Lei si possa considerare un socialista. Naturalmente, mi rendo conto che Lei potrebbe trovare difficile descrivere la Sua posizione in maniera adeguata in termini di un

concetto inesatto come quello di “socialismo”. Di conseguenza, mi lasci porre la domanda in questi termini: sarebbe Lei d'accordo con me nel credere che sia necessario trasferire almeno la maggior parte dei mezzi di produzione dalle mani private a quelle pubbliche? Io penso che un tale trasferimento non sia affatto incompatibile con quella che Lei chiama “ingegneria sociale”».

In realtà, al fine di descrivere una posizione politica “seria e responsabile” Popper – nella risposta a Carnap datata il 6 gennaio del 1947 – dichiara che non gli sembrano adatti termini come “socialismo” e “capitalismo”. Con la maggior parte dei socialisti, Popper afferma di condividere le seguenti idee:

«(1) C'è bisogno di una perequazione dei redditi di gran lunga maggiore di quanto sia stata realizzata in tutti gli Stati che conosco (con la possibile eccezione della Nuova Zelanda).

(2) C'è bisogno di esperimenti ragionevolmente coraggiosi, ma *critici*, nella sfera politica ed economica.

(3) Non vedo perché tali esperimenti non possano arrivare fino all'esperimento della “socializzazione dei mezzi di produzione”, *a patto che* (a) vengano apertamente affrontati i considerevoli e seri pericoli sollevati da tali esperimenti e vengano adottati i mezzi per farvi fronte; (b) venga abbandonata la mistica e ingenua idea che la socializzazione sia una sorta di panacea. (È in questi punti (a) e (b) che mi discosto dalla maggior parte dei socialisti).

(4) Credo inoltre, con la maggior parte dei socialisti, che alcuni interessi economici possano intromettersi nella politica in un modo molto pericoloso e che, per porre freno a queste influenze, dovrebbero essere adottati mezzi energici (possibilmente non rinunciando alla socializzazione, se questa si dovesse dimostrare auspicabile). Credo infine nella necessità di fare qualcosa di drastico riguardo ai monopoli. (Nel caso di monopoli che non possono essere smantellati, sono anche fortemente favorevole a una sorta di socializzazione)».

Ed ecco il disaccordo di Popper con la maggior parte dei socialisti: «Non credo che esista una panacea in politica.

Credo che in un'economia socializzata (a) ci *potrebbero* essere differenze di reddito maggiori di quelle attuali; (b) ci potrebbe essere uno sfruttamento peggiore di quello attuale, dato che lo sfruttamento equivale a un abuso del potere economico e la socializzazione significa accumulazione di potere economico; (c) ci potrebbe molto facilmente essere un'interferenza nella politica, da parte delle persone economicamente potenti, maggiore di quella attuale; (d) ci potrebbe essere una quantità di controllo del *pensiero*, da parte delle persone economicamente e politicamente potenti, maggiore di quella attuale». In altri termini, Popper si dichiara convinto che la socializzazione possa peggiorare le cose piuttosto che migliorarle; e ciò mentre «pochi socialisti sono sufficientemente critici e distaccati da essere disposti a prendere in considerazione queste possibilità» – possibilità di “pericoli molto reali” e “non solo possibilità astratte”. Detto diversamente: «Non sono né a favore della socializzazione né contro. Mi rendo conto che la socializzazione potrebbe migliorare determinate questioni, ma potrebbe anche peggiorarle. Tutto dipende da come si affrontano queste cose. Temo che i socialisti, in generale, non si rendano conto di questi pericoli e quindi affrontino queste cose in un modo che può provocare disastri».

5. Popper a Carnap: In ambito politico si deve essere “meno religiosi e più concreti”

Quel che Popper raccomanda a Carnap è che, in ambito politico, si deve essere “meno religiosi e più concreti”: «Il socialismo attuale è per la gran parte un movimento messianico e religioso – il sogno del paradiso sulla terra, una conseguenza dell'effetto stressante della civiltà e del paradiso perduto del tribalismo. Ma ha cose molto buone al suo interno: l'idea che le cose *debbano* e *possano* essere migliorate, e l'apertura alla sperimentazione e alla scienza – anche se la disponibilità scientifica ad abbandonare le credenze a cui si è affezionati non viene quasi mai capita dai socialisti. (In generale la loro fede nella scienza non è

nient'altro che un ingenuo progressismo o evoluzionismo volgar-darwinista). Proprio questo elemento estetico, utopico e messianico del socialismo è il suo pericolo principale e lo spinge così facilmente in una direzione totalitaria». Riassumendo queste sue considerazioni, Popper esprime l'opinione «che le filosofie politiche del socialismo e del liberalismo che abbiamo ereditato dal XIX secolo siano francamente troppo semplici e troppo ingenui». Ed ecco il punto nodale delle argomentazioni di Popper: «Condivido totalmente [...] le convinzioni dei liberali che la libertà sia la cosa più importante in campo politico. Ma sono convinto che la libertà non possa essere conservata senza migliorare la giustizia distributiva, vale a dire senza che cresca l'uguaglianza economica». Sta qui, dunque, la ragione per cui «dobbiamo abbandonare le credenze dogmatiche e semireligiose in questo campo e dobbiamo provare a raggiungere un atteggiamento più razionale. Cosa, questa, che potrebbe essere condivisa dai liberali e dai socialisti».

“Molto interessato” a queste spiegazioni da parte di Popper, Carnap, in una lettera del 27 maggio 1947, gli dice di essere “totalmente d'accordo” con lui sul fatto che «il pensiero politico e l'attività politica dovrebbero basarsi su di un pensiero concreto e meditato». Ma aggiunge che, a suo avviso, «non è possibile basare un movimento politico, che cerchi di essere un movimento di massa, solo su argomenti razionali. Penso che l'appello emotivo e quello che Lei correttamente chiama una sorta di atteggiamento religioso siano psicologicamente necessari». In fondo, quel che va notato è che, se Popper faceva presenti a Carnap i pericoli che la socializzazione dei mezzi di produzione avrebbe comportato per la libertà, Carnap temeva gli stessi pericoli impliciti in un sistema capitalistico con «una concentrazione di potere non sufficientemente limitato o regolato nelle mani di un individuo o di un gruppo».

6. Perché Popper non volle ritornare in Austria

Non solo questioni relative alle scienze sociali e

problemi di teoria della politica ritornano nelle lettere intercorse tra Popper e Carnap. Un tema ricorrente sarà quello della filosofia della probabilità. Popper non nasconde a Carnap la preoccupazione per le difficoltà della pubblicazione de *La società aperta*. A tale riguardo, egli si rivolge anche ad altri amici come Fritz Hellin e Alfred Braunthal. Ma c'è una questione che vale la pena non trascurare. Al termine di una lettera datata 30 maggio 1945 Carnap chiede a Popper: «Ha Lei mai preso in considerazione la possibilità di tornare a Vienna se Le fosse offerto un incarico?». Ed ecco quanto, nemmeno un mese dopo, Popper fa sapere a Carnap: «Per quel che riguarda la Sua domanda circa un possibile ritorno in Europa Continentale, la mia risposta è: no, mai!». Più avanti negli anni, nel 1969, Hayek, che stava per trasferirsi all'Università di Salisburgo, chiede a Popper: «È possibile che tu possa prendere in considerazione la possibilità di seguirmi a Salisburgo se... ti offrissero uno stipendio da professore fino all'età di 75 anni?». Pieno di gratitudine per tutto quello che Hayek aveva in passato già fatto per lui, Popper adduce tutta una serie di ragioni (tra le quali, non indifferenti, quelle economiche) contrarie alla accettazione di un suo trasferimento a Salisburgo. Di seguito la più decisiva di queste ragioni: «L'antisemitismo è ancora forte in Austria, il che è molto triste. Non è solo il fatto che temo di soffrirne – in realtà, non lo temo affatto. È, piuttosto, che penso che le persone di origine ebraica come me [...] dovrebbero stare alla larga dall'Austria per permettere che il sentimento si spenga».

7. Ricordando Julius Kraft, Otto Neurath e Fritz Kolb

Se nelle lettere a Carnap e ad Hayek si intravedono tratti della Vienna tra le due guerre, questa stessa Vienna si fa presente nei ricordi che Popper delinea di Julius Kraft, di Otto Neurath e di Fritz Kolb. Allievo di Leonard Nelson (sul quale Popper scrive pagine di profonda ammirazione) e successivamente, a Vienna, di Hans Kelsen (“il grande scienziato e filosofo neo-kantiano del diritto”), seriamente

interessato a questioni di epistemologia, appassionato di musica specialmente di Bach e di Beethoven, fondatore della rivista “*Ratio*”, Kraft — dice Popper — «fu un combattente per l’idea di verità e per il ristabilimento della ragione umana». Tra i libri più importanti di Kraft, Popper richiama l’opera *From Husserl to Heidegger. A Critique of Phenomenological Philosophy*. «La pubblicazione di un libro contro Heidegger, in una Germania già terrorizzata dalle camicie brune di Hitler (benché il terrore non fosse ancora legalizzato) fu, per il suo autore e per il suo editore, un atto di coraggio; e mi ricordo — prosegue Popper — che un editore, il quale all’inizio aveva accettato il libro, in seguito si scusò di non poterlo pubblicare per ragioni politiche. E ciò non è sorprendente, dato che Kraft si esprimeva senza mezzi termini». Ammiratore, ma anche critico di Husserl, Kraft è decisamente contrario ad Heidegger a motivo, da parte di costui, della “perversione della ragione e del pensiero critico”. E nell’ultimo paragrafo del libro, Kraft «mostrava il nesso dell’antirazionalismo di Heidegger con “la logica del rogo: Credi o ti ucciderò” e con “i fanatici... che, torcia incendiaria alla mano, si aggirano tuttora per l’Europa”». E tuttavia egli nutriva la speranza che questi fanatici — sono parole sue — «sarebbero stati sconfitti, in un qualche lontano futuro, da una ragionevole e matura filosofia». Fondando la rivista “*Ratio*”, annota Popper, Kraft si proponeva due obiettivi: «Creare una tribuna per una filosofia critica e argomentativa e creare una tribuna bilingue. Era convinto che un Nuovo Illuminismo avrebbe dovuto prendere ispirazione principalmente dall’Inghilterra, come era avvenuto in precedenza, all’epoca di Voltaire, e dagli Stati Uniti, e che il modo di pensare anglosassone fosse un ingrediente indispensabile per la tradizione della razionalità. Kraft lavorò per tutta la sua vita per la sopravvivenza di questa tradizione e, dopo la guerra, per la sua rinascita e il suo ristabilimento. Egli visse e morì come un combattente per la responsabilità intellettuale, per la razionalità e per la verità. Non perse mai la fede e non abbandonò mai la speranza».

Aspetti della situazione politica e sociale della città di

Vienna subito dopo la Prima Guerra Mondiale vengono descritti da Popper nel saggio *Ricordi di Otto Neurath*. “Fu in gran parte grazie a Neurath che il Circolo di Vienna divenne famoso”; e fu sempre Neurath a definire Popper come l’“opposizione ufficiale del Circolo”. Gli incontri tra Neurath e Popper furono, soprattutto, scontri sulle idee politiche: «Speravo – dice Popper – che la nuova filosofia della scienza sarebbe stata in grado di fornire importanti contributi alla teoria politica e, principalmente, contributi critici nei confronti di quelle stesse idee alle quali Neurath ancora aderiva (come la profezia storica e molte altre). Perciò, ogni volta che c’incontravamo, ci scontravamo frontalmente in quel campo che lo interessava di più e questo lo rendeva sospettoso nei confronti delle mie idee filosofiche (che criticò in un articolo intitolato «Pseudorationalismus der Falsifikation», in *Erkenntnis*, 5, 1935, pp. 359-365)». In fondo, scrive Popper, «Neurath ed io eravamo in profondo disaccordo su molti e importanti argomenti storici, politici e filosofici; in realtà, lo eravamo su quasi tutte le questioni che interessavano entrambi, tranne una – l’idea che la teoria della conoscenza fosse importante per una comprensione sia della storia che dei problemi politici. Tuttavia, benché fossimo in così profondo disaccordo su tanti e importanti problemi, lo considererò sempre una delle più forti personalità che abbia mai incontrato: un vero pensatore originale, un combattente imperterrito che sognava un mondo migliore e più umano».

E un mondo migliore e più umano fu anche quello sognato da Fritz Kolb, un amico di gioventù di Popper, il quale, insieme a Popper, lavorò come educatore nella organizzazione socialdemocratica *Kinderfreunde*. Fritz Kolb – il quale agli inizi degli anni Sessanta fu ambasciatore austriaco in Pakistan – ha costituito una presenza molto importante nella vita di Popper. Egli – ricorda Popper nella Prefazione al libro di Kolb *Es kam ganz anders* – «era senza dubbio il più capace e il più efficiente nel nostro gruppo di educatori. Senza mai pretendere di avere un ruolo di guida, era il più influente di noi in ogni situazione, come educatore, come organizzatore o come alpinista». Se, nella

seconda parte del suo libro, Kolb argomenta contro la corsa alle armi nucleari e si impegna nella tesi dell'assoluta necessità del disarmo nucleare, nella prima parte egli descrive gli anni successivi alla Prima Guerra Mondiale – anni che Popper, ovviamente, visse in prima persona. Ed ecco il suo ricordo: «Ero un membro del Partito Socialdemocratico – non avrebbe potuto essere altrimenti, dato che questo era l'unico partito democratico –, ma dal 1919 in poi mi convinsi che la teoria marxista della storia fosse indifendibile. Nel 1922 o 1923 credevo che l'austromarxismo, con le sue inefficaci minacce di guerra civile, fosse politicamente suicida. Questo divenne piuttosto evidente nel luglio 1927. Tuttavia, Otto Bauer continuò a condurre il partito come se nulla fosse accaduto, portandolo alla prevedibile sconfitta preparata dai suoi avversari fascisti. Nel frattempo, tuttavia, furono compiuti grandi successi: la riforma della scuola realizzata da Glöckel, le riforme sociali di Hanusch, la riforma degli alloggi di Breitner. Più importante di tutti fu il grande movimento culturale di autoeducazione dei lavoratori viennesi. Fu un momento di grandi conquiste in tutti i campi, e anche nelle scienze – dalla logica matematica (Kurt Gödel) alla biologia (Paul Weiss)». Si aveva, allora, la percezione – dice Popper – che «il nostro popolo fosse sulla strada giusta», senonché, «la distruzione della democrazia (1934) e l'invasione dell'Austria da parte di Hitler (1938) bloccarono quel percorso. E la terribile catastrofe della seconda guerra e poi la minaccia di una terza (e definitiva) guerra mondiale distrussero la maggior parte delle speranze che avevamo».

8. Riflessioni sul rapporto tra scienza e fede religiosa

La parte terza del presente volume è costituita dai testi di quattro conferenze tenute a Christchurch nel 1940 in un ciclo di undici conferenze sul tema «*Religion – Some Problems and Developments*» – conferenze tenute, oltre che da Popper, dall'arcidiacono L.G. Whitehead, dal reverendo J.M. Bates, dal reverendo Merlin Davies e dal prof. F.

Sinclair. Gli argomenti sviluppati da Popper sono: *Scienza e religione*; *Ideale e realtà nella società*; *Uomo morale e società immorale*; *Esiste un senso della storia?*. Si tratta di testi dai quali è possibile vedere *statu nascenti* alcuni dei nuclei centrali de *La società aperta e i suoi nemici*. Così, il saggio *Esiste un senso della storia?* tornerà nelle pagine del paragrafo 4 del capitolo finale, il venticinquesimo, de *La società aperta*: «La storia umana non ha alcun senso [tuttavia] benché la storia non abbia alcun senso, noi possiamo dare ad essa un senso». La conferenza “Uomo morale e società immorale” è una coerente difesa dell’individuo contro la disumana pretesa delle varie forme di collettivismo. “Individualismo” non si oppone ad altruismo quanto piuttosto a “collettivismo”. Ad “altruismo” si oppone “egoismo”: «essere un individualista significa considerare ogni individuo umano un fine in sé e non solo un mezzo per promuovere altri interessi, per esempio quelli dello Stato»; l’individualismo «porta a richiedere che lo Stato debba esistere in funzione degli individui e non (come voleva Platone, in comune con i fascisti) l’individuo in funzione dello Stato». Considerazioni, queste, rinvenibili nel capitolo sesto de *La società aperta*, mentre gli argomenti della conferenza *Ideale e realtà nella società* Popper li riprenderà nel capitolo nono della sua opera politologica. Si tratta di un articolato attacco contro l’atteggiamento del politico utopista e di una convinta difesa della politica gradualistica, cioè dell’ingegneria sociale gradualistica.

Nel paragrafo 4 del capitolo ventiquattresimo de *La società aperta* Popper scrive: «Il conflitto del secolo diciannovesimo fra scienza e religione mi pare ormai superato. Siccome un razionalismo “acritico” è inconsistente, il problema non può essere quello della scelta fra conoscenza e fede, ma soltanto fra due generi di fede. Il nuovo problema è: qual è la fede giusta e qual è la fede sbagliata? Quel che ho cercato di dimostrare è che la scelta di fronte alla quale siamo posti è quella fra la fede nella ragione e negli individui umani e la fede nelle facoltà mistiche per mezzo delle quali l’uomo si sente unito a un collettivo; e che questa scelta è nello stesso tempo una

scelta fra un atteggiamento che ammette l'unità del genere umano e un atteggiamento che divide gli uomini in amici e nemici; in padroni e schiavi». Che il conflitto fra scienza e religione gli appaia superato, non vuole essere, per Popper, una affermazione storicistica tramite la quale emettere la profezia che «il conflitto non avrà parte alcuna negli sviluppi futuri». Quanto egli intende sottolineare – si veda al riguardo la nota 34 relativa sempre al capitolo 24 de *La società aperta* sopra richiamato – è che «per il momento dovremmo aver imparato che il problema non esiste o che, in ogni caso, è di scarsa rilevanza rispetto al problema della *religione del male*, come il totalitarismo e il razzismo, che dobbiamo oggi fronteggiare».

Queste succinte riflessioni contenute ne *La società aperta* e riguardanti il rapporto tra scienza e fede sono un'eco della più ampia trattazione del problema sviluppato da Popper nella conferenza su *Scienza e religione*. «Non molto tempo fa – leggiamo all'inizio del suo discorso – esisteva una notevole tensione fra scienza e religione. Questa tensione si accentuò durante il XIX secolo, in particolare a partire dalla polemica su Darwin e la teoria dell'evoluzione». Ebbene, la tesi principale fatta propria da Popper è che «non ci può essere alcun disaccordo fra una scienza che non tenti di oltrepassare i suoi confini e una religione che non tenti di trattare argomenti che in realtà appartengono al campo della scienza». Il contrasto del XIX secolo fra scienza e religione – soggiunge Popper – trova la sua scaturigine in uno sconfinamento da entrambi i lati. «Entrambe le parti sono colpevoli, gli scienziati così come i difensori della fede: gli scienziati perché non si resero conto che il loro campo è interamente confinato al mondo dell'esperienza e perché lo straordinario sviluppo scientifico di cui erano testimoni li spinse a credere che non ci fosse niente nel nostro mondo che non sarebbe rientrato un giorno nel campo della scienza. I difensori della fede, dall'altro lato, sono colpevoli perché non si resero pienamente conto che la fede religiosa è fondamentalmente differente da quella che solitamente chiamiamo conoscenza scientifica e che non è compito della religione fare affermazioni su problemi che rientrano

nel campo della scienza e che possono essere studiati con il metodo scientifico».

Né sostenibile, secondo Popper, è la posizione di coloro che affermano che la scienza o, meglio, gli sviluppi della scienza, supporterebbero la fede religiosa. Popper, al riguardo, assume un punto di vista completamente differente: «Ammettiamo — egli dice — che la scienza sia considerata come un qualcosa che supporti la religione; allora, se in una determinata fase del suo sviluppo risulta che essa è d'accordo con alcune dottrine religiose che noi abbracciamo per questa ragione, dovremmo anche accettare la confutazione di queste dottrine da parte della scienza, se in una certa altra fase del suo sviluppo la scienza dovesse giungere ad una concezione differente». E, in effetti, la scienza “non si sviluppa tramite l'accumulazione di conoscenze”; essa, piuttosto, “si sviluppa tramite rivoluzioni”. Legare la fede religiosa ad una teoria scientifica equivale a porla a livello delle ipotesi scientifiche. «Mi sembra però perfettamente chiaro — insiste Popper — che questo non sia il significato della dottrina religiosa dell'esistenza di Dio. Una fede religiosa non si basa su ipotesi. Essa si situa a un livello completamente differente». E qui sta «la ragione per cui scienza e fede non possono essere in conflitto reciproco, né supportarsi reciprocamente». Il livello in cui operano le fedi è soprattutto quello etico. E «il regno delle nostre azioni pratiche, dei nostri obiettivi pratici, e in particolare delle nostre decisioni morali, il modo in cui ci comportiamo nei confronti degli altri uomini e in cui tentiamo di condividere le nostre vite, tutte queste cose costituiscono un regno che in un certo senso non rientra nel campo della scienza». In ambito etico, laddove si deve scegliere quale comportamento assumere, «dobbiamo aderire a quell'insegnamento fondamentale che è anche quello del cristianesimo, ossia che la nostra coscienza è l'ultima corte d'appello. In tutte queste questioni, la scienza non può aiutarci. La scienza nel suo campo di ricerca specifico non può dirci che cosa dovremmo fare. Non interferisce nel campo morale e religioso».

E c'è un ulteriore problema affrontato da Popper: il

problema del conflitto tra religione e irreligiosità; un problema considerato di grande rilevanza sia dai credenti in una o in un'altra delle religioni riconosciute, sia da quanti si sono considerati o si dichiarano atei o liberi pensatori o di non avere nessuna religione. «Penso anche qui – sottolinea Popper – che entrambe le parti abbiano torto. Lo credo più in particolare nel caso di quegli atei che hanno sostenuto con così tanta enfasi di non credere in nessuna religione specifica. Sostengo che queste persone erano indubbiamente religiose proprio nello stesso senso in cui diciamo che sono religiosi coloro i quali credono nelle tante differenti fedi. E sostengo che quanto più entusiasticamente dichiaravano la loro irreligiosità, tanto più chiaramente dimostravano, in realtà, di appartenere a una religione. La mia tesi è che, sebbene ci possano essere vari gradi di fede, sebbene la fede possa essere molto forte in alcuni e piuttosto debole in altri, non esiste probabilmente alcun uomo che ne sia totalmente privo. Di conseguenza, anziché contrapporre religione e irreligiosità, possiamo contrapporre soltanto i differenti generi e gradi di fede». E tra le fedi “completamente disumane” Popper ha in mente “i vari tipi di totalitarismo e di razzismo”: «Questi sono movimenti che con una fervente fede tentano di distruggere la maggiore conquista del cristianesimo: la credenza che siamo tutti fratelli, che tutte le differenze fra noi non sono alla fine molto importanti; la credenza, in breve, nell'unità dell'umanità». Di fronte alle diverse fedi e ai differenti principi etici, non possiamo rivolgerci alla scienza per decidere a chi credere o che cosa credere e che cosa fare. Di fronte al pluralismo delle fedi e al politeismo dei valori siamo condannati ad essere liberi: «Dobbiamo aderire a quell'insegnamento fondamentale che è anche quello del cristianesimo, ossia che la nostra coscienza è l'ultima corte d'appello». Ed ecco come lo stesso Popper riassume il nucleo centrale della sua conferenza: «I regni della scienza e della religione non interferiscono reciprocamente. Ogni conflitto fra scienza e religione è dovuto a uno sconfinamento, da una parte o dall'altra. Ma i regni della religione e dei problemi morali in larghissima misura coincidono. Ciò non significa, tuttavia, che l'essere

religioso renda morale un uomo. Esistono anche *religioni del male* e solo la nostra decisione, basata sulla nostra coscienza, può aiutarci a distinguere che cosa è giusto e che cosa è sbagliato».

9. *Cattiva maestra televisione*

Sinora ho inteso porre l'accento sui temi che, in questa raccolta di saggi, testi di conferenze e lettere, riguardano soprattutto la genesi de *La società aperta* – che riguardano, potremmo dire, *La società aperta "statu nascenti"*. In ogni caso, maggiore interesse rivestono le riflessioni che, nell'orizzonte dei principi fissati ne *La società aperta*, Popper sviluppa approfondendo precisi temi teorici e affrontando alcune delle più urgenti questioni sociali e politiche degli anni che vanno dalla fine della Seconda Guerra Mondiale al 1994. Problemi concreti quali: i pericoli della proliferazione nucleare; il degrado dell'ambiente; le minacce legate all'esplosione demografica («Io suggerisco che dovrebbe essere nostro obiettivo, per ragioni etiche e compassionevoli, che venga ridotta, per quanto possibile, la nascita di bambini non desiderati» – un controverso problema che troverebbe Hayek in contrasto con Popper); la riforma della burocrazia («La chiave per la riforma deve essere quella di rendere tutti i dipendenti pubblici responsabili personalmente di fronte ai cittadini che servono»); la lotta contro la criminalità e il miglioramento delle nostre forze di polizia; il grave problema della disoccupazione. L'elenco delle questioni per le quali Popper dichiara necessaria ed urgente la soluzione potrebbe venire esteso. Basti qui accennare a due ulteriori di questi problemi: quello della televisione e quello dell'etica medica. Sulla televisione è nota l'importante intervista che Giancarlo Bosetti fece a Popper e che venne pubblicata con il titolo *Cattiva maestra televisione*, e che ora viene riprodotta, nella trascrizione della registrazione originale, come capitolo finale del presente volume. Di estrema rilevanza, Popper afferma, è la questione dell'educazione, cioè della formazione.

Senonché, «uno dei problemi trascurati è la protezione dei bambini nei confronti dell'esposizione a scene di violenza nei mezzi di comunicazione; questi paiono essersi trasformati in strumenti di "propaganda in favore della violenza" e anche "di propaganda in favore del legame tra sesso e violenza". A mio parere, l'esposizione dei bambini a tali scene dovrebbe essere considerata criminale. Mi rendo conto che questo equivale a sostenere la censura. Ma ogni libertà ha i suoi limiti, e se non ci limitiamo volontariamente, i limiti devono essere imposti. Tutta la giustizia penale è basata su questo, in particolare tutti i tentativi di ogni società civile di controllare la violenza criminale».

10. Le basi epistemologiche di una "nuova" etica medica

Ugualmente di grande interesse è il saggio *L'atteggiamento critico in medicina. La necessità di una nuova etica*: lavoro scritto da Popper insieme al professore Neil McIntyre e apparso per la prima volta sul "*British Medical Journal*", vol. 287, pp. 24-31, dicembre 1983. «Nel campo di coloro che cercano la verità non esiste autorità umana, e chiunque tenti di fare il magistrato viene travolto dalle risate degli dei». È questo un pensiero di Albert Einstein. E in esso è racchiuso il nucleo di fondo dell'epistemologia fallibilista di Popper. Razionale – ha scritto Popper – non è un uomo che voglia avere ragione, quanto piuttosto un uomo che voglia imparare dai propri errori e da quelli altrui. Ed è proprio su questa base epistemologica che Popper e McIntyre avanzano la proposta di una "nuova" etica professionale nel campo della medicina. Proposta riassumibile in dieci tesi:

«(1) La nostra attuale conoscenza congetturale supera di gran lunga ciò che ogni persona può conoscere, anche nel proprio campo. Essa cambia rapidamente e radicalmente e in generale non per accumulazione, ma grazie alla correzione di teorie e idee errate. Perciò non può esistere alcuna autorità. Naturalmente, ci possono essere scienziati migliori e scienziati peggiori. Il più delle volte, quanto

migliore è lo scienziato, tanto più egli sarà consapevole dei propri limiti.

(2) Siamo tutti fallibili, ed è impossibile per chiunque evitare tutti gli errori, persino quelli evitabili. La vecchia idea che sia possibile evitarli deve essere modificata. È erranea e ha portato all'ipocrisia.

(3) Tuttavia, rimane nostro compito cercare di evitare gli errori. Ma per farlo dobbiamo riconoscere la difficoltà. È un compito in cui nessuno riesce pienamente, neanche il grande scienziato creativo che è guidato, ma molto spesso fuorviato, dall'intuizione.

(4) Gli errori potrebbero nascondersi anche nelle nostre teorie meglio confermate. È responsabilità dello studioso cercare questi errori. In questo può essere notevolmente aiutato dalla proposta di nuove teorie alternative. Perciò dovremmo essere tolleranti nei confronti delle idee che differiscono dalle teorie all'epoca dominanti e non attendere fino a che quelle teorie non siano in difficoltà. La scoperta che una teoria ben controllata e confermata o una procedura comunemente usata sono errate potrebbe essere una scoperta molto importante.

(5) Per tutte queste ragioni il nostro atteggiamento nei confronti degli errori deve cambiare. È qui che deve iniziare la riforma etica. Infatti, il vecchio atteggiamento porta a nascondere i nostri errori e a dimenticarli il più velocemente possibile.

(6) Il nostro nuovo principio deve essere quello di imparare dai nostri errori in modo da evitarli in futuro; ciò dovrebbe avere la precedenza anche sull'acquisizione di nuove informazioni.

Nascondere gli errori deve essere considerato un peccato mortale. Alcuni errori vengono inevitabilmente scoperti, per esempio, operando il paziente sbagliato, o rimuovendo un arto sano. Anche se il danno potrebbe essere irreversibile, la scoperta di tali errori può portare all'adozione di pratiche volte ad impedirli. Altri errori, alcuni dei quali potrebbero essere ugualmente spiacevoli, non vengono così facilmente scoperti. Ovviamente, coloro che li commettono potrebbero non desiderare che vengano portati alla luce, ma è ovvio che essi non dovrebbero

comunque essere tenuti nascosti, poiché, dopo la discussione e l'analisi, il cambiamento nella pratica ne potrebbe impedire la ripetizione.

(7) È quindi nostro compito cercare i nostri errori e studiarli in maniera esaustiva. Dobbiamo allenarci ad essere autocritici.

(8) Dobbiamo riconoscere che l'autocritica è la cosa migliore, ma che la critica da parte di altri è necessaria e particolarmente preziosa se essi affrontano i problemi da una base differente. Dobbiamo quindi imparare ad accettare con garbo e perfino con riconoscenza la critica da parte di coloro che attirano la nostra attenzione sui nostri errori.

(9) Se siamo noi ad attirare l'attenzione degli altri sui loro errori, dovremmo ricordarci degli errori simili che abbiamo commesso noi. Dovremmo ricordare che errare è umano e che persino i più grandi scienziati commettono errori.

(10) La critica razionale dovrebbe essere diretta verso errori precisi e chiaramente identificati. Dovrebbe contenere le ragioni di una tale critica e dovrebbe essere espressa in una forma che permetta la sua confutazione. Dovrebbe chiarire quali ipotesi sono state messe in dubbio e perché. Non dovrebbe mai contenere insinuazioni, mere asserzioni o valutazioni semplicemente negative. Dovrebbe essere ispirata allo scopo di arrivare più vicini alla verità e per questo motivo dovrebbe essere impersonale».

11. Contro Rush Rhees e Gerrit de Vries

Nel capitolo quindicesimo ci troviamo di fronte ad una difesa, filologicamente la più accurata de *La società aperta*, dall'interpretazione che Rush Rhees (nell'articolo «Social Engineering», apparso su *Mind*, LVI, 224, pp. 317-331) aveva dato delle idee popperiane di "istituzione" e di "ingegneria sociale". Ancora una difesa puntuale della propria interpretazione di Platone, Popper la presenta nella sua *Risposta a De Vries*, il quale aveva attaccato molto duramente il primo volume de *La società aperta* nel suo

Antistenes Redivivus. Risposta che costituisce il capitolo diciottesimo della presente raccolta di scritti. Con insistenza in articoli e interviste, Popper tornerà sulla sua interpretazione di Platone, ma anche sulle idee politiche di Aristotele (si veda al riguardo il cap. 22: “Corrispondenza con Ernst Badian sulle idee politiche di Aristotele”). Nel 1968, per l'*International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Popper firma la voce “Platone” (cap. 23 del presente volume). «Forse il più grande pensatore di ogni tempo, Platone – scrive Popper – fu non solo un filosofo, ma il fondatore della teoria politica (fu anche coinvolto nella politica pratica) e della sociologia; fu, inoltre, un fisico e un cosmologo. In tutti questi campi la sua influenza diretta e ancor più quella indiretta sul pensiero europeo (e quindi americano) è incalcolabile. Se questa influenza sia stata nel complesso benefica è una questione che recentemente è diventata estremamente controversa. Infatti, la sua filosofia politica è autoritaria e ostile alle idee democratiche (“Chi è sapiente e intelligente comandi e governi e guidi e chi è ignorante segua”); proprio come la sua teoria sociale è collettivistica e ostile alle idee individualistiche (“Tu sei stato creato in funzione del tutto e non il tutto in funzione tua”); egli ha identificato l’individualismo con l’egoismo e l’egoismo di gruppo con l’altruismo, trascurando il fatto che le persone possono essere altruiste non solo nei confronti del “tutto” (il gruppo, la collettività, lo Stato), ma anche nei confronti di altri individui». Illimitata – così Popper conclude il suo scritto – è stata l’influenza (in senso positivo o negativo) dell’opera di Platone: «Si potrebbe dire che il pensiero occidentale sia stato platonico o antiplatonico, ma mai non-platonico».

12. D'accordo con Isaiah Berlin

“La società aperta cinque anni dopo” è il titolo del capitolo sedicesimo, nel quale vengono riportate le diverse stesure della *Prefazione* scritta da Popper per l’edizione americana de *La società aperta*. Di fronte ai giganteschi

problemi del dopoguerra e alle situazioni piene “di pericoli” di quegli anni, Popper dichiara che l’unico modo di affrontare gli uni e le altre “sia ancora l’uso della ragione”. E scrive: «I cinque anni che sono trascorsi da quando ho scritto il libro non hanno scosso le convinzioni difese nel capitolo 24 di questo libro: la mia fede nella ragione – una fede irrazionale, lo ammetto – e la mia convinzione che l’irrazionalismo sia criminale. E queste convinzioni sono state semplicemente rafforzate dagli attacchi più recenti degli intellettuali antirazionalisti». Dunque: fede nella ragione, quella fede che Popper – nonostante alcune divergenze – vede anche nel pensiero di Isaiah Berlin. Berlin invia a Popper il testo della conferenza (tenuta nel 1958) su *I due concetti di libertà*, ed ecco un brano della lettera di Popper a Berlin: «Non ho mai letto niente sulla filosofia della politica con cui sia stato così completamente d’accordo su tutte le questioni importanti, e le questioni sono effettivamente molto importanti. Mi fanno veramente felice la tua chiara distinzione fra quella che chiami libertà negativa e libertà positiva; la tua professione di fede – anche se è solo implicita, non è meno chiara e valida – per la libertà negativa; la tua esposizione dei pericoli dell’ideologia della libertà positiva; la tua posizione [...] contraria all’istorismo e allo storicismo morali; i tuoi avvertimenti contro l’assunto che i problemi sociali possano essere risolvibili di principio e che tutti i beni (“reali”) debbano essere compatibili e, soprattutto, la tua dichiarazione sui diritti umani assoluti [...]. Su tutte queste cose siamo perfettamente d’accordo e credo che il modo in cui hai descritto e presentato queste idee sia ammirevole».

13. Siamo più stupidi che malvagi

Tra i problemi di natura più squisitamente teorica affrontati da Popper vi sono le questioni logiche ed epistemologiche connesse alla spiegazione storica (cap. 21). E poi le riflessioni relative alla distinzione tra Stato democratico e società aperta: «Con società aperta intendo

una forma di vita sociale e di valori che sono tradizionalmente coltivati nella vita sociale: la libertà, la tolleranza, la giustizia, la libera ricerca di conoscenza da parte dei cittadini, il loro diritto a diffondere conoscenza, la loro libera scelta di valori e credenze e la loro ricerca della felicità». D'altra parte, «con Stato democratico – precisa Popper – intendo una serie di istituzioni: la costituzione, un diritto civile e penale, gli organi legislativo ed esecutivo, come il governo e le regole con cui viene eletto, le corti di giustizia, l'amministrazione pubblica, gli organi della sanità pubblica, della difesa e così via». Questo scrive, dunque, Popper nel cap. 24, dove viene riprodotto il testo della conferenza, dal titolo *La società aperta e lo Stato democratico*, tenuta nel 1963 all'Indian Institute of Public Administration, nella quale Popper si oppone alla diffusa concezione secondo la quale "l'uomo è un animale intelligente ma malvagio". A questa tesi Popper contrappone la meno pomposa tesi secondo cui noi siamo più stupidi che malvagi, come dimostrerebbero le buone intenzioni implicite in ideologie come, per esempio, quella comunista: buone intenzioni connesse con l'insostenibilità di costruzioni filosofiche propagandate e difese come teorie non solo vere, ma addirittura come palesemente vere, per cui chi le ha criticate è stato visto come nemico della verità: reo di lesa verità.

Problemi teorici relativi alla non importanza da dare alle definizioni («che sono tentativi di stabilire alcuni ["assoluti"] significati di un termine in anticipo, per così dire, di una discussione, senza un esplicito riferimento al problema in discussione») vengono affrontati (cfr. il cap. 25) da Popper in lettere ad Hayek. Un'ulteriore questione su cui Popper ha dato contributi decisivi è quella – come è noto – della demarcazione tra scienza e non-scienza. Sul tema egli è tornato di continuo nel corso della sua vita e lo riaffronta più volte nei saggi inseriti nella presente raccolta. Significativo, a tale riguardo, è il testo del discorso sullo status di scienza scritto da Popper nel 1963 per il canale russo della BBC e trasmesso in lingua russa alla fine del 1964. La scienza non è infallibile; infatti, «se fosse infallibile, non vi sarebbe stata nessuna rivoluzione

scientifica». Ma le rivoluzioni scientifiche si sono ben verificate. E lo spirito della scienza «è l'atteggiamento di critica e di lotta contro l'autoritarismo. Questo, e solo questo, segna la differenza tra scienza e pseudo-scienza, o tra atteggiamento scientifico e atteggiamento pseudo-scientifico». Né è da pensare che le scienze sociali non siano fallibili. Fallibili le teorie delle scienze sociali così come lo sono le teorie delle scienze naturali. Così, tanto per esemplificare, attaccarsi all'idea che il corso della storia sia retto da leggi ineluttabili e credere che simile idea sia una teoria incontrovertibile, refrattaria ad ogni critica, equivale a costruire "uno dei più importanti e più pericolosi dogmi delle scienze sociali". E altrettanto pericoloso è l'altro dogma relativo alla inevitabilità di una guerra tra Paesi capitalisti e Paesi socialisti: «questo dogma è molto pericoloso, perché se i leader politici di un Paese potente credono che la guerra sia inevitabile, allora questa loro convinzione può facilmente diventare un fattore rilevante nel produrre una situazione che porta alla guerra». Insomma, dobbiamo renderci conto che «il dogma che la guerra è inevitabile non fa parte delle conclusioni di nessuna scienza sociale critica, anche se potrebbe essere parte di una ideologia metafisica che presume di essere scienza».

14. Quando le buone intenzioni lastricano la via dell'inferno

Siamo con ciò davanti a dogmi pericolosissimi che – annotava Popper nel 1970 in una lettera a Lord Coleraine – la propaganda di sinistra, tramite “il monopolio del controllo di tutti i mass-media”, è riuscita vittoriosamente a far passare “in quasi tutti i Paesi occidentali”. Contro questi dogmi, Popper (nel cap. 31) ribadisce la sua posizione in maniera estesa in una intervista di Frank Stark, che, insieme ad una parallela intervista ad Herbert Marcuse, fu trasmessa dalla Radio bavarese il 23 marzo del 1971, e che successivamente apparve come volume: H. Marcuse - K.R. Popper, *Revolution oder Reform?* (trad. it. *Rivoluzione o riforma?*, Armando, Roma 1977, seconda ed.

2002). E nella prima versione del discorso “Per un mondo migliore” (cap. 32), scritta dopo l’annuncio del conferimento del *Sonning Prize*, Popper respinge il modo in cui il nostro sistema sociale viene erroneamente descritto non solo dai marxisti, ma anche da figure come Albert Einstein, Bertrand Russell e Albert Schweitzer. Fuor d’ogni dubbio, Popper non nega affatto che «le nostre istituzioni abbiano un urgente bisogno di riforme», ma allo stesso tempo afferma che «nella storia dell’uomo non ci sono mai state istituzioni migliori delle nostre». E leggiamo nel testo della conferenza tenuta proprio in occasione dell’assegnazione del *Sonning Prize* a Copenaghen (23 marzo 1973), dal titolo “La profezia storica come ostacolo per la pace”, che «le idee storiciste come l’idea di un corso della storia, di periodi, di forze e di tendenze storiche sono diventate talmente parte della nostra atmosfera intellettuale che sono ampiamente date per scontate [...]». Esse non solo costituiscono una parte importante della teoria *marxista* della politica, ma sono accolte dai politici di tutte le sfumature [...]. Esse hanno ispirato sia il fascismo italiano che il nazismo tedesco». E, vale la pena insistervi, il marxismo è una dogmatica teoria storicistica. Popper non mette in discussione le migliori intenzioni che hanno ispirato il movimento socialista e i seguaci di Marx. La questione è un’altra: «Io – dice Popper – sono un avversario del marxismo: considero il marxismo una teoria sbagliata e una pratica che, benché punti al paradiso sulla terra, probabilmente produrrà un inferno». Il fatalismo deterministico dello storicismo spezza ogni difesa morale, è una resa ai fatti. Ma la verità è ben diversa, poiché «l’evoluzione della nostra società verso una società più libera e più aperta non è il risultato di leggi storiche impersonali. Sostengo – ribadisce Popper – che sia, invece, il risultato di un movimento per la libertà che è iniziato con la colonizzazione del Nord America, e in particolare con la Rivoluzione Americana, trecento anni fa. Questo movimento ha il suo fondamento in un desiderio di libertà e in un generoso impulso di innumerevoli e sconosciuti uomini a migliorare la sorte dei loro simili e a costruire un mondo migliore». Un mondo migliore e non

un mondo perfetto: l'utopismo fa un tutt'uno con lo storicismo e l'olismo, tre concezioni inconsistenti dal punto di vista teorico e funeste sul piano della pratica politica. L'ingegneria sociale utopica con la connessa idea di economia pianificata – annota Popper nella “Prefazione alla seconda edizione italiana” della *Miseria dello storicismo* – «ci fa sprofondare in una palude molto pericolosa e decisamente sporca – la palude dell'illimitata burocrazia e dell'illimitato potere dello Stato». Ed è sicuramente «un comportamento arrogante tentare di portare il paradiso sulla terra, giacché in tal modo riusciremo solo a trasformare la terra in un inferno. E, se non vogliamo che ciò accada, dobbiamo abbandonare i nostri sogni di un mondo *perfetto*». E, tuttavia, «non dovremmo smettere di tentare di rendere il mondo migliore di quanto sia, e dobbiamo affrontare questo compito con la dovuta umiltà: dobbiamo limitarci a combattere la miseria, l'oppressione e la corruzione». E allo stesso tempo «non dovremmo mai dimenticare che ci saranno conseguenze inintenzionali, non previste e forse nemmeno prevedibili delle nostre azioni e che sulla bilancia il passivo attribuibile ai nostri tentativi di miglioramento potrebbe superare l'attivo».

15. La tolleranza non può essere illimitata

Il 13 marzo del 1981 Popper tiene all'Università di York una conferenza sulla tolleranza (cfr. cap. 37) dalla quale emerge che il primo presupposto della tolleranza sta nella consapevolezza della nostra fallibilità e nella conseguente disponibilità a correggere i nostri errori. Questo l'aveva ben visto Voltaire, il cui ammonimento – dice Popper – «è basato sull'idea socratica “So di non sapere e anche questo lo so a malapena”». In ogni caso, aggiunge Popper, Voltaire non aveva previsto l'insorgere di «minoranze che non sono disposte a ricambiare la tolleranza offerta loro dalla maggioranza: minoranze che accettano il principio di intolleranza, che accettano la teoria della necessità della violenza e che potrebbero persino agire in maniera violenta». Ebbene, di fronte a queste minoranze

l'atteggiamento dei difensori della società aperta deve essere, pena la dissoluzione della stessa società aperta, di netto rifiuto: "La tolleranza non può essere illimitata". La società aperta è aperta al maggior numero possibile di idee ed ideali diversi e magari contrastanti – al maggior numero possibile, ma non a tutti: la società aperta è chiusa ai violenti e agli intolleranti. E tre sono i principi che Popper pone alla base delle sue riflessioni sulla tolleranza: 1. «È possibile che io abbia torto e tu abbia ragione»; 2. «Discutendo le cose razionalmente, potremmo essere in grado di correggere alcuni dei nostri errori»; 3. «Se discutiamo razionalmente, potremmo giungere entrambi più vicini alla verità». Sospettoso delle mode, delle nuove mode che spesso si risolvono in dogmi, Popper dichiarava, all'età di 79 anni, di avere ancora, in ogni caso, la grande ambizione di diventare il fondatore di un nuovo tipo di moda: «sogno – egli disse – di rendere di moda l'umiltà intellettuale. Credo che tutti i grandi scienziati fossero intellettualmente umili, ma quello che spero è di creare questa moda tra i tecnici, i medici, gli intellettuali e i giornalisti. In particolare ho in mente queste professioni: gli uomini di medicina, i giudici e gli avvocati, gli architetti e i più importanti funzionari statali – i nostri padroni incivili (come li chiamava Churchill) – e i politici». Da qui l'apprezzamento di Popper nei confronti di Sacharov in un articolo (apparso su *Inquiry*, vol. 2, 1, 1981-1982, pp. 7-11), dal titolo *L'importanza della discussione critica. Un argomento a favore dei diritti umani e della democrazia* (cfr. cap. 38), dove appunto Popper elogia Sacharov per il fatto che «la suprema importanza della critica e della discussione critica – della libera discussione critica – mi sembra essere al centro del pensiero di Sacharov». Successivamente, in seguito alla pubblicazione dell'autobiografia di Sacharov, Popper cambierà idea a motivo del ruolo avuto da Sacharov nella creazione di superpotenti armi nucleari per il governo sovietico.

16. L'insegnamento di L. von Mises e di F.A. von Hayek

Ancora considerazioni sulla società aperta e a difesa della libertà Popper le sviluppa nel discorso tenuto nell'ottobre del 1984 "In occasione della consegna del premio della Fondazione Tocqueville" (cap. 40), nell'articolo (cap. 41) «Sulla democrazia», pubblicato il 23 aprile 1988 sull'*Economist* e nella conferenza su "La società aperta oggi" tenuta nel 1991 all'Institut Català de la Mediterrània (cap. 44). In quest'ultimo saggio Popper sostiene che «i marxisti sono stati ciechi di fronte alle vere rivoluzioni sociali – accecati dall'ideologia di una (falsa) profezia e dal velenoso oppiaceo per il popolo che era la loro ideologia. Per inciso, tutto questo portò a un generale istupidimento degli intellettuali marxisti – un'altra rivoluzione sociale che loro, ovviamente, non vedono». E, convinto che «le Società Aperte occidentali hanno una enorme lista di risultati a loro favore», come anche del fatto che «di ogni tipo di libertà si può abusare», Popper si dichiara ammiratore del libero mercato, precisando però che «un libero mercato può esistere solo se è protetto da un sistema giuridico, da uno Stato di diritto». E sul valore del libero mercato Popper torna, sulla scia di L. von Mises e F.A. von Hayek, nello scritto del 1991 *Lo storicismo e l'Unione Sovietica* (cap. 43), nel quale faceva allora presente che il problema centrale dell'Unione Sovietica era la stagnazione economica: «Questa è la conseguenza immediata di una democrazia che amministra enormi imprese statali. Che una cosa simile non possa funzionare è noto a tutti gli economisti occidentali, in particolare a Ludwig von Mises e al suo grande allievo e seguace Friedrich von Hayek. Costoro hanno dimostrato due cose, la prima delle quali è la più importante, anche se non impressionerà gli ideologi sovietici. Hanno dimostrato, innanzitutto, che un sistema economico governato dal centro significa meno libertà per tutti, non solo meno libertà di azione, ma meno libertà di pensiero, meno libertà di dire la verità e, come ulteriore conseguenza, meno opportunità di scoprire ciò che è vero e ciò che è falso. La seconda cosa che hanno dimostrato è che un sistema economico governato dal centro senza un libero mercato porterà inevitabilmente alla massima inefficienza

o, come ho affermato io stesso una cinquantina di anni fa, un tale sistema di produzione non funziona a beneficio del consumatore; il consumatore diventa invece il bidone di raccolta di cattivi prodotti. Questo, mentre nell'economia di mercato il consumatore è il re e il produttore agisce come servitore. Il sistema è tale che, se il produttore non soddisfa i desideri dei consumatori, andrà in fallimento». Certo, «l'economia di mercato è ben lungi dall'essere un sistema ideale. È un'economia con abbastanza frequenti fallimenti». Per questo «è necessaria [...] quella che potrebbe essere chiamata un'etica degli affari e, dal momento che la maggior parte degli uomini non sono molto etici o morali, questo è un qualcosa che non si afferma mai del tutto da sé; perciò dobbiamo sostenerlo con la necessaria legislazione economica e anche con una sorta di attività di polizia».

Ulteriori apprezzamenti delle grandi opere di Hayek (*La via della schiavitù; La società libera; Legge, legislazione e libertà; La presunzione fatale*) e del pensiero economico e politico di Mises (e non della sua metodologia) li troviamo nel saggio del 1992 «La via comunista all'autoasservimento» (cap. 46), che Popper conclude con le seguenti riflessioni: «I libri di Hayek sulla struttura giuridica sono pieni di pensieri sulla tutela delle istituzioni democratiche. Le sue idee richiamano la situazione problematica e l'atmosfera dei fondatori della Costituzione americana. Temo che oggi giorno pochi si occupino di questi problemi; pochi hanno il tempo di riflettere su di essi. L'aver trascurato le idee di Hayek è un fatto che può essere misurato dalla loro mancata influenza sui piani per un'Europa unita, con una burocrazia esecutiva a Bruxelles, senza una chiara responsabilità nei confronti di un qualche controllo democratico e di un parlamento di Strasburgo, senza alcuna competenza nel controllo di una onnipotente burocrazia. Penso che dobbiamo imparare dai nostri errori e ricominciare, molto semplicemente, dagli Stati sovrani democratici vincolati da trattati di una stretta cooperazione e assistenza reciproca e da un programma per la difesa della pace.

È chiaro che gli architetti degli attuali piani per l'Europa

non hanno studiato né Hayek né i padri fondatori della Costituzione americana. Ma temo che le loro ideologie rendano alquanto improbabile che si rivolgeranno a queste fonti di importanza vitale. I nostri sogni, se dobbiamo averne, non dovrebbero essere di un'Europa forte, ma di un'Europa pacifica e civile. Sono certo che questo sarebbe stato il consiglio di Hayek».

17. Alexis de Tocqueville: “uno dei più grandi pensatori a difesa della libertà”

Tornando indietro di qualche anno, nel discorso pronunciato in occasione della consegna del Premio della Fondazione Tocqueville, Popper si rammarica di non aver conosciuto prima il pensiero di Tocqueville. Di Alexis de Tocqueville, “di uno dei più grandi pensatori e scrittori a difesa della libertà”, Popper confessa di aver sentito parlare per la prima volta da Hayek nel 1946, un anno dopo la pubblicazione de *La società aperta*. E ammette: «Tocqueville aveva anticipato, nel suo capolavoro *La democrazia in America*, alcuni dei punti principali del mio libro. Egli mi anticipò di un secolo». Ed ecco i nuclei centrali di queste anticipazioni: la critica dello storicismo e del determinismo; la critica del pragmatismo e la difesa del primato del teorico; l'analisi dei paradossi della libertà e dell'uguaglianza. Scriveva Tocqueville ne *La democrazia in America*: «Ho voluto mettere in piena luce i pericoli cui l'uguaglianza espone l'indipendenza umana [...]. Ma non li credo insormontabili». Per Tocqueville, commenta Popper, la libertà è il più grande dei valori sociali e politici. «In Tocqueville l'argomentazione di Platone, che chiamo il paradosso della libertà, assume la seguente forma: l'uguaglianza, il desiderio di uguaglianza del cittadino, è un grande pericolo per la libertà. Infatti, l'uguaglianza dei cittadini tende necessariamente a rafforzare il governo centrale. Se questo governo forte dovesse cadere nelle mani di una burocrazia o fosse usurpato da un uomo forte, le persone potrebbero perdere la loro libertà. Esse potrebbero persino arrendersi volentieri!». E contro la

teoria “classica” secondo cui “democrazia” significa “governo del popolo” Popper – nel saggio del 1988 «Sulla democrazia» – pone ancora una volta la lente d’ingrandimento sulla propria teoria della democrazia – una teoria in grado di evitare le difficoltà e i paradossi della vecchia teoria. Difficoltà che «vengono evitate se si abbandona la domanda “Chi deve governare?” e la si sostituisce con il nuovo e concreto problema: “Come possiamo evitare nella maniera migliore situazioni in cui un cattivo governante provochi troppi danni?”». In realtà, prosegue Popper, «potremmo basare la nostra intera teoria sul fatto che ci sono solo due alternative a noi note: una dittatura o una qualche forma di democrazia. E non abbiamo basato la nostra scelta sulla bontà della democrazia, che può essere dubbia, ma unicamente sulla malvagità di una dittatura, che è certa. Non solo perché il dittatore è costretto a fare un cattivo uso del suo potere, ma perché un dittatore, anche se fosse benevolo, deruberebbe tutti gli altri della loro responsabilità e quindi dei loro diritti e doveri umani. È una base sufficiente per decidere in favore della democrazia – ossia per uno Stato di diritto che ci permette di sbarazzarci del governo. Nessuna maggioranza, per quanto ampia, dovrebbe essere abilitata a rinunciare a questo Stato di diritto».

18. Di fronte ai problemi posti dalla “Guerra fredda”

Hanno ben ragione Jeremy Shearmur e Piers Norris Turner a sottolineare nella loro *Introduzione* che è un errore aver interpretato *La società aperta* come un’opera politica scritta in previsione della Guerra Fredda. Indubbiamente i temi legati al determinismo fatalistico dello storicismo marxista e al conseguente utopismo sono concezioni che hanno alimentato la Guerra Fredda – e Popper non mancherà, come si è già visto, di tornarvi a più riprese. Così, per esempio, nel 1966, in «Una nota sulla Guerra Fredda» Popper faceva presente: «Secondo il marxismo, esistono le leggi della storia, che corrispondono alle leggi della natura (o, in base a una precedente

concezione, alle leggi di Dio). Queste leggi furono scoperte da Marx. Esse sono inesorabili: l'umanità potrebbe perire a causa di qualche incidente (magari a causa dell'invenzione della bomba atomica o della guerra biologica) che Marx non fu in grado di prevedere, ma se l'umanità, e con essa il corso della storia umana, non scomparirà prematuramente, allora la storia seguirà inevitabilmente il suo corso, secondo le sue leggi inesorabili, e porterà inevitabilmente alla "società senza classi" comunista. Secondo il marxismo, questo non è solo un dato di fatto, ma un fatto "scientificamente dimostrabile". Su tali premesse, prosegue Popper, noi occidentali «dobbiamo apparire come gli uomini che cercano (invano) di resistere alle leggi della storia [...]; dobbiamo apparire come peccatori, come pazzi o come criminali». Di conseguenza, i marxisti ortodossi non possono trattarci come «persone eticamente normali o come uomini di buona volontà». Un accordo, su queste basi teoriche, è improbabile. E un marxista che tentasse una cosa simile con gli occidentali sarebbe visto dai suoi "compagni" non solo come un "traditore", quanto piuttosto come un "criminale", reo di lesa verità. Le idee – è questo che Popper fa vedere – sono la cosa più reale che esista al mondo. Questo, appunto, scriveva Popper nel 1966. E tre anni più tardi, nel 1969, in una lettera a S.I. Hayakawa, il direttore del San Francisco State College, il quale aveva mostrato il suo coraggio nell'affrontare gli studenti radicali, avanza delle idee su come uscire dal Vietnam. Ed ecco le sue *proposte*:

«1. Gli Stati Uniti dovrebbero fare una dichiarazione unilaterale piuttosto che tentare di arrivare a un accordo. Dovrebbero dichiarare qualcosa di simile (deve essere breve).

2. Gli Stati Uniti sono intervenuti in Vietnam per aiutare i loro amici che rischiavano di essere invasi dal comunismo e per dimostrare al mondo libero, e in particolare agli Stati del Sudest Asiatico, che essi potevano contare sull'aiuto degli Stati Uniti per resistere al comunismo. Si è scoperto che gli Stati Uniti sono venuti in Vietnam sulla base di molti errori di calcolo. Essi furono erroneamente informati sulla situazione politica e militare

e perciò si sono trovati coinvolti in quella che era in realtà una guerra vera e propria, mentre in origine si aspettavano semplicemente di aiutare i vietnamiti contro gli insorti, istigati e supportati dal Vietnam del Nord.

Come conseguenza di un lungo e prolungato conflitto, le vere questioni sono state offuscate e gli Stati Uniti accusati di fare una guerra di aggressione.

3. Nel ritirarsi dal Vietnam, gli Stati Uniti hanno i seguenti scopi:

- Ristabilire e riaffermare la loro opposizione a una politica coloniale di qualsiasi tipo.

- Fare del loro meglio per minimizzare le sofferenze che la guerra ha provocato a tutto il popolo vietnamita e a molte famiglie americane.

- Fare una esplicita dichiarazione a tutti gli Stati democratici nel Sudest Asiatico che gli Stati Uniti continueranno, in cooperazione con l'ONU, a fare tutto il possibile per aiutarli nel caso in cui venissero attaccati.

Per dimostrare questa buona volontà, gli Stati Uniti apriranno le loro porte a tutti i cittadini vietnamiti che, temendo rappresaglie comuniste, desiderino lasciare il Vietnam. Gli Stati Uniti li accoglieranno come futuri cittadini americani e li aiuteranno finanziariamente a stabilirsi negli Stati Uniti».

La preoccupazione di fondo di Popper era che sarebbe stato decisivo per il futuro del mondo il *modo* in cui l'America sarebbe uscita dal Vietnam; e a suo avviso l'America avrebbe dovuto tentare di andarsene con una *vittoria morale*.

19. La società aperta, un libro per unificare nel campo umanitario liberali e socialisti

Popper, dunque, fu tutt'altro che estraneo ai problemi socio-politici del dopoguerra, ma quello che va ribadito è che *La società aperta* non fu affatto un'opera concepita quale arma per la futura Guerra Fredda. Con la sua opera, piuttosto, Popper – come scriveva nel luglio del 1943 a Hyman Levy – voleva costruire «un ponte sull'abisso che

attualmente divide e paralizza il campo di coloro che hanno la volontà di costruire un futuro migliore». Un libro, dunque, rivolto agli uomini di buona volontà, ai liberali come anche a tutti i non totalitari di sinistra – agli amici, insomma, della società aperta, a tutti coloro che si muovono nel “campo umanitario”. Un libro – dirà Popper ad Hayek – scritto «con la speranza di superare la fatale spaccatura nel campo umanitario e di unificare la stragrande maggioranza dei liberali e dei socialisti (sotto le bandiere, per così dire, di Mill e di Lippmann). Far funzionare questa unione è oggi il compito principale di tutti noi, senza alcuna esagerazione [...]. Ho scritto il libro solo perché sentivo di dover contribuire per la mia piccola parte a questo compito». E ad Hayek, che lo invita a far parte della Mont Pelerin Society, Popper, in una lettera dell'11 gennaio 1947, farà presente: «Penso che l'idea di un'accademia internazionale di filosofia politica sia eccellente; ma sono seriamente preoccupato di una cosa. Ritengo, infatti, che per una simile accademia, sarebbe utile e perfino necessario garantire, fin dall'inizio, la partecipazione a qualche persona nota per essere socialista o vicina al socialismo. Ci potrebbe essere qualche persona che risponde a questa descrizione nella Sua lista: in questo caso, non devo dire nient'altro su questo argomento. Comunque, spero che Lei possa non considerarmi presuntuoso se Le espongo il motivo di una tale proposta.

(1) Se si potesse dire con una qualche parvenza di verità che l'associazione era composta, fin dai suoi inizi, da persone ostili al socialismo, questo danneggerebbe seriamente l'idea di una tale accademia.

(2) È un fatto (per quanto possa essere deplorabile) che, attualmente, gli unici democratici di una qualche influenza nell'Europa Centrale sono i socialdemocratici e i democratici cristiani. Trovare una qualche piattaforma per cooperare con queste due forze è più importante che mai.

(3) La mia posizione, come ricorderà, è sempre stata quella di tentare la riconciliazione dei liberali e dei socialisti; Lei condivideva questa tendenza. Questo, naturalmente, non significa che si debba eliminare o diminuire l'enfasi sui pericoli del socialismo (pericoli per

la libertà). Al contrario. Ma significa che si dovrebbe evitare di allargare il fossato fra coloro che amano realmente la libertà e che potrebbero ancora cooperare». E pensando ai socialisti che avrebbero potuto essere invitati, Popper dice ad Hayek: «Il primo nome che mi è venuto in mente è stato quello di Barbara Wootton. Il secondo è stato quello di Bertrand Russell che, sebbene non sia forse più un socialista, gode della fiducia di molti socialisti. Altri nomi che mi sono venuti in mente sono Victor Gollancz, George Orwell, G.D.H. Cole, Dickinson, Lerner, Durbin, Reinhold Niebuhr. Non conosco nessuno di loro (tranne Barbara Wootton e Russell) e non so se sono disponibili. Tre nuovi nomi che mi sono appena venuti in mente sono Lord Lindsay, Herbert Read e Lord Chorley. Ma anche se la maggior parte di queste persone dovesse contribuire alla nuova associazione o accademia semplicemente ad evitare che venga accusata di tendenze anti-socialiste, il loro contributo sarebbe, a mio parere, inestimabile e perfino indispensabile. Una volta che la nuova accademia venisse accusata di essere un'iniziativa anti-socialista, potrebbe essere impossibile assicurarsi la loro partecipazione».

20. Una difesa delle ragioni della libertà

In conclusione, è facile scorgere che, sulla linea tracciata dalle idee proposte ne *La società aperta*, lo sforzo speculativo del Popper teorico della politica si è risolto, *dopo La società aperta*, nell'ulteriore scavo delle ragioni della libertà e nella difesa di queste ragioni – e ciò nella più chiara consapevolezza della fallibilità della ragione umana e, quindi, nell'accettazione critica dei prodotti della ragione insieme alla più estrema fede nella ragione stessa.

«Con l'espressione "società aperta" designo – egli ha scritto – non tanto un tipo di Stato o una forma di governo, quanto piuttosto un modo di convivenza umana in cui la libertà degli individui, la nonviolenza, la protezione delle minoranze, la difesa dei deboli sono valori importanti». E poi: «Per "liberale" non intendo una persona che simpatizzi per qualche partito politico, ma semplicemente un uomo

che dà importanza alla libertà individuale ed è consapevole dei pericoli inerenti a tutte le forme di potere e di autorità». D'altro canto, nella persuasione che "il prezzo della libertà è l'eterna vigilanza", fondamentali risultano gli ammonimenti di Popper: «Le democrazie non sono governi del popolo, bensì prima di ogni altra cosa istituzioni attrezzate contro una dittatura. Non permettono nessun governo di tipo dittatoriale, nessuna accumulazione del potere, tentano piuttosto di limitare il potere dello Stato. È decisivo che una democrazia in questo senso tenga aperta la possibilità di licenziare il governo senza spargimento di sangue [...]. La democrazia consiste nel mettere sotto controllo il potere politico. È questa la sua caratteristica essenziale. Non ci dovrebbe essere alcun potere politico incontrollato in una democrazia».

Noi tutti siamo fallibili e «la credenza nella certezza scientifica e nell'autorità della scienza si riduce a un pio desiderio: la scienza è fallibile, perché la scienza è umana» e «razionale non è un uomo che voglia avere ragione, quanto piuttosto un uomo che vuole imparare: imparare dai propri errori e da quelli altrui». In realtà: «Evitare errori è un ideale meschino: se non osiamo affrontare problemi che siano così difficili da rendere l'errore quasi inevitabile, non ci sarà allora sviluppo della conoscenza. In effetti, è dalle nostre teorie più ardite, incluse quelle che sono erranee, che noi impariamo di più. Nessuno può evitare di fare errori: la cosa grande è imparare da essi». L'errore commesso, individuato ed eliminato, «è il debole segnale rosso che ci permette di uscire dalla caverna della nostra ignoranza». Di qui l'urgenza della discussione e la necessità della tolleranza: «La tolleranza è necessaria conseguenza della convinzione di essere uomini fallibili: errare è umano, e tutti noi commettiamo continuamente degli errori. Perdoniamoci dunque l'un l'altro le nostre follie». Ma ciò nella consapevolezza che «abbiamo non soltanto il diritto, ma il dovere di rifiutare di essere tolleranti verso coloro che cospirano per distruggere la tolleranza». In breve: «La tolleranza non può essere illimitata».

Roma, giugno 2009

INTRODUZIONE EDITORIALE

Natura e scopo di questo volume

In questa raccolta, abbiamo messo insieme quelli che ci sembrano i più significativi tra i saggi di Popper, inediti o mai raccolti, su questioni politiche e sociali. Nel farlo, abbiamo cercato di rendere disponibile al lettore tutta una gamma di materiali dai quali è possibile individuare vari aspetti del pensiero sociale e politico di Popper. Per la maggior parte, abbiamo incluso solo il materiale che esisteva in una forma completa o quasi completa. Sono stati riprodotti alcuni appunti di lavoro ed abbozzi di saggi, anche se generalmente come integrazioni a materiale che è completo. Ci sono anche alcuni documenti tratti dalla corrispondenza di Popper che sono di particolare interesse in relazione allo sviluppo del suo pensiero politico. Abbiamo cercato, infine, d'includere materiale inedito citato nel corso di discussioni accademiche sull'opera di Popper, come anche alcuni documenti tratti dalla Biblioteca Popper all'Università di Klagenfurt che sono finora stati trascurati dagli studiosi, ma che potrebbero essere di qualche interesse.

Il grosso del materiale è tratto dall'Archivio Popper della Hoover Institution, alla Stanford University. Ma, come indicato sopra, abbiamo tratto anche dal materiale conservato a Klagenfurt (che è costituito fondamentalmente dalla corrispondenza su un determinato libro, o con l'autore di un libro, che i Popper inserirono nel libro a scopo di schedatura, e che poi passò a Klagenfurt quando fu acquistata la biblioteca di Popper). Abbiamo incluso, inoltre, uno scritto tratto dai manoscritti Roth dell'Archivio Macmillan Brown all'Università di Canterbury, Christchurch, nella Nuova Zelanda, ed alcuni

scritti facenti parte della corrispondenza tra Popper e Rudolf Carnap, che erano disponibili solo nell'Archivio Carnap negli Archivi di Filosofia Scientifica dell'Università di Pittsburgh.

Solitamente Popper scriveva molte versioni di ciascuno dei suoi saggi e delle sue conferenze ufficiali, e quasi senza fine vi apportava piccole correzioni. Ciò condusse spesso all'esistenza di più versioni di saggi, talvolta contenenti correzioni incompatibili. Noi abbiamo cercato di utilizzare le più aggiornate versioni dei saggi, ma talvolta abbiamo dovuto giudicare quella che ci sembrava la migliore stesura di ciò che era disponibile. La semplice differenza tra piccole variazioni nei manoscritti e dattiloscritti di Popper rende spesso inutile indicare queste variazioni, anche se talvolta l'abbiamo fatto quando ve ne erano poche, o dove, per esempio, esistevano versioni incompatibili di saggi, con differenze di un certo interesse.

Abbiamo cercato di controllare tutti i riferimenti e, talvolta, abbiamo fornito note esplicative quando ci sono sembrate necessarie. Questo materiale editoriale è racchiuso tra parentesi quadre.

Ci aspettiamo che la raccolta attragga chiunque sia interessato a Popper, al suo pensiero politico o alla teoria politica in generale. Molti dei saggi potrebbero servire come introduzioni a disposizione di alcuni dei principali temi della sua opera politica. Nello stesso tempo, speriamo che i documenti qui raccolti possano essere di utilità per coloro che hanno un interesse più professionale all'opera di Popper: che potrebbero essere incuriositi da riferimenti, o da brevi citazioni di materiale inedito nella letteratura di secondaria importanza. Dobbiamo ricordare, tuttavia, che l'Archivio Popper alla Hoover Institution è sia vasto che pieno di materiali interessanti. Sarebbe impossibile riprodurre, in un solo volume, più di una parte delle lettere che sono importanti per la comprensione del pensiero politico di Popper, e non abbiamo neppure tentato d'includere materiale incompleto o trascrizioni delle sue conferenze date alla *London School of Economics and Political Science* (LSE).

UNA GUIDA A QUESTO VOLUME

Introduzione

È sembrato opportuno utilizzare, come introduzione a questo volume, una breve ma efficace presentazione di Popper, tratta dalla prima parte di una pubblica conferenza da lui tenuta a Princeton. All'inizio di quanto ne abbiamo scelto Popper scrive che: «La teoria della conoscenza è al centro stesso della filosofia, non solo della filosofia della scienza, ma anche dell'etica, della filosofia politica, e perfino della filosofia dell'arte»¹. Vi sono chiare interconnessioni tra l'epistemologia di Popper² ed il suo pensiero politico, e questo saggio fornisce un utile promemoria per quanto riguarda il carattere generale della sua epistemologia. Nello stesso tempo, come rendono chiaro gli altri saggi di questa raccolta, il rapporto tra la teoria della conoscenza di Popper e le sue concezioni politiche non è semplice. Non solo alcune delle sue idee epistemologiche cambiarono nel tempo (un argomento che qui non discuteremo); la stessa cosa vale per alcune delle sue concezioni politiche, non da ultimo in risposta alle mutevoli situazioni problematiche contro le quali scriveva.

Ricordi d'Austria

Tutti i saggi della Parte II del volume si riferiscono, in un modo o nell'altro, all'Austria, ed al periodo in cui le idee di Popper si andavano formando. Il suo ricordo di Julius Kraft è di particolare importanza, poiché ci dice qualcosa sui rapporti di Popper con Kraft e, a tale riguardo, sul suo coinvolgimento nelle questioni sollevate nell'opera del kantiano non ortodosso, Leonard Nelson, che si era proposto di rivitalizzare idee presenti nell'opera di Jacob Friedrich Fries. Tutto questo è di una certa importanza per l'opera di Popper. I lettori della sua *Logica della scoperta scientifica* possono ricordare la discussione sollevata da Popper sul "trilemma di Fries". Nel suo precedente lavoro, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, vi è una discussione molto più estesa di

temi tipici di Fries e Nelson. L'incontro di Popper con l'opera di Nelson, non da ultimo attraverso le sue conversazioni ed i suoi scambi epistolari, con Kraft, influenzò chiaramente lo sviluppo delle sue idee. Popper non dice nulla, in queste pagine, circa le sue reazioni alle idee politiche di Nelson. Ma Nelson è importante, anche qui, per esempio, come fonte delle idee circa i paradossi della sovranità e della democrazia che Popper discute ne *La società aperta*³. Nelson è un critico (di alti sentimenti) della democrazia, e la sua posizione è a favore di un principio di *leadership* di cui Popper è critico⁴.

Il secondo saggio della Parte II riguarda i ricordi che Popper ha di Otto Neurath. Sono ricordi affascinanti e che consentono di dare uno sguardo alla vita a Vienna nel periodo tra le due guerre. Sono anche interessanti per le ipotesi di Popper circa i cambiamenti avvenuti negli atteggiamenti di Neurath nel periodo che seguì la Prima Guerra Mondiale. Ci vorrebbe un biografo di Neurath per giudicare se Popper abbia ragione, o no, sui differenti umori che egli attribuisce a Neurath. Ma sembrerebbe plausibile che Popper parli anche delle sue proprie reazioni al trascorrere degli eventi. Quando egli scrive che «coloro che erano abbastanza giovani potettero persino riuscire ad abbandonare la maggior parte o la totalità dei loro dogmi socialisti senza rinunciare al loro umanitarismo»⁵, sembra probabile che egli includesse se stesso tra coloro che furono in grado di farlo. Egli nota all'inizio del saggio che era abbastanza più giovane di Neurath. Inoltre, nella sua corrispondenza con Carnap, Popper sembra descrivere il cambiamento del proprio punto di vista durante tale periodo, in termini analoghi, cioè come rifiuto dell'«elemento estetico-utopico-messianico» del socialismo, pur mantenendo un atteggiamento umanitario⁶.

Rispetto ai due precedenti saggi, l'introduzione di Popper al libro [*Es kam ganz anders*] del suo vecchio amico, Fritz Kolb, è abbastanza leggera. Ma essa ci fornisce, di nuovo, una visione che Popper ha dell'Austria dopo la Prima Guerra Mondiale. Essa fa anche riferimento, brevemente, al ruolo sia di Kolb che di Popper come insegnanti nell'organizzazione educativa social-

democratica, la *Kinderfreunde* (un movimento che Popper, nella sua corrispondenza con Carnap, valuta in modo interessante come valido, ma anche come incline all'indottrinamento e come "totalitario")⁷. L'introduzione al libro di Kolb mette anche in luce, come il suo ricordo di Kraft⁸, il significato della musica per Popper, e vale la pena ricordare il ruolo che essa svolse nella sua vita durante quel periodo e ciò che egli afferma del suo significato per il suo sviluppo intellettuale in *La ricerca non ha fine*⁹.

L'ultimo, breve, saggio nella Parte II consiste in una lettera che Popper scrisse a Friedrich von Hayek nell'ottobre 1969, quando Hayek aveva appena lasciato la LSE, in cui risponde alla sua proposta d'impegnarsi per ottenergli un posto in Austria. Popper era profondamente grato ad Hayek per l'aiuto fornitogli quando si trovava in Nuova Zelanda. La raccomandazione di Hayek alla sua casa editrice, Routledge, de *La società aperta* di Popper, era stata fondamentale per la pubblicazione dell'opera, in un momento in cui Popper aveva cominciato a disperare di veder mai uscire la sua opera. Inoltre, Hayek aveva svolto un ruolo fondamentale sia nella creazione della cattedra di docenza nella LSE alla quale Popper fu nominato, sia nella sua stessa nomina alla cattedra¹⁰.

Come egli indica in questa lettera, Popper rimase commosso per la preoccupazione mostrata da Hayek nei suoi confronti, ancora una volta. (Il problema di fondo, qui, era che Popper riceveva solo una piccola pensione dal suo insegnamento accademico a Londra, ed il valore di questa pensione, e dei risparmi di Popper, era stato indebolito dall'inflazione¹¹. Inoltre, Popper era particolarmente preoccupato per la situazione di sua moglie, Hennie¹², che egli sperava gli sopravvivesse, e che aveva rinunciato alla sua carriera d'insegnante per seguirlo in esilio in Nuova Zelanda e poi al posto da lui ottenuto in Inghilterra).

La lettera, comunque, è interessante anche per le riflessioni di Popper sulla possibilità di un trasferimento in Austria, e per le sue reazioni alla questione dell'antisemitismo in questo Paese. Il suo atteggiamento, come appare nella lettera, è molto simile a ciò che egli

scrive, in termini generali, nel paragrafo 21 de *La ricerca non ha fine*. In linea di massima, Popper afferma che l'antisemitismo è un male da temere da parte sia di ebrei che di non ebrei, e che è compito di tutte le persone di origine ebraica fare del loro meglio per non provocarlo¹³. Il suggerimento d'includere questa lettera ci è venuto da Malachi Hacohen, il cui notevole lavoro *Karl Popper: The Formative Years*¹⁴, contiene un'enorme quantità di notizie su Popper fino al 1945.

Conferenze dalla Nuova Zelanda

I Popper partirono per la Nuova Zelanda nel 1937. Popper, forse già nel 1929¹⁵, era giunto alla conclusione che non c'era futuro per lui in Austria. Dopo la pubblicazione della *Logica della scoperta scientifica*, trascorse un certo tempo in Inghilterra, sostenuto dalla moglie (che conservava il suo posto d'insegnante in Austria), per esplorare le possibilità di occupazione.

Gli venne offerto un anno come *Academic Visitor* a Cambridge, con il sostegno finanziario dell'*Academic Assistance Council*¹⁶, ma intanto aveva fatto domanda per un dottorato in Filosofia, e l'aveva ottenuto, nel Canterbury University College, in Christchurch, Nuova Zelanda.

A Popper non piacevano diversi aspetti del suo soggiorno in Nuova Zelanda. All'epoca, il Paese era molto isolato, e la comunicazione oltreoceano con amici e colleghi era per lui lenta in maniera deprimente. Inoltre, le università in Nuova Zelanda davano risalto all'insegnamento. (Sorprende, per esempio, il fatto che quando vennero valutate le capacità di Popper, una delle domande fatte sul professore nel piccolo dipartimento riguardava la sua capacità di mantenere l'ordine in aula)¹⁷. Prima della sua nomina, il rappresentante delegato delle università neozelandesi avvertì Popper sulla scarsità di libri nella biblioteca dell'università¹⁸. Popper si lamentava del suo pesante carico d'insegnamento, ma oltre ai suoi normali incarichi d'insegnamento collaborò con la *Workers' Educational Association*, nell'ambito di quella

cosiddetta *university extension* che comportava l'impegno d'istruzione popolare tramite conferenze, corsi, ecc., sotto l'egida di una università, e scrisse alcuni dialoghi su questioni scientifiche e sociali che trasmise dalla locale stazione radio con alcuni colleghi accademici¹⁹. Non è chiaro se avesse intrapreso questo lavoro perché era remunerato, o per il desiderio di comunicare le sue idee. Ma fortunatamente una serie di conferenze tenute in quest'ambito di *university extension* sul tema "Religione: alcuni problemi e sviluppi moderni" venne conservata nella forma di versioni riprodotte delle conversazioni. Il corso, che Popper annota essersi svolto nel 1940, consisteva in una serie di conferenze tenute per lo più da ministri di culto, ma anche da quattro conferenze di Popper²⁰.

Tre di queste conferenze contengono versioni precedenti di materiale poi entrato ne *La società aperta*. Tuttavia, le conferenze si rivelano interessanti, non da ultimo perché per certi aspetti la discussione di Popper sui problemi sociali è leggermente più diretta che ne *La società aperta*. Nel libro, le sue idee vengono presentate in mezzo a commenti su varie figure storiche ed intrecciate con alcune delle sue idee più teoriche, per esempio sullo storicismo. Conseguentemente, la sovrapposizione con *La società aperta* (abbiamo fornito dettagli nelle note alle conferenze del corso) non dovrebbe attenuare il valore di questi primi saggi, ma piuttosto rafforzarne l'interesse intellettuale.

Sarebbe presuntuoso offrire commenti su temi tratti da questi saggi che troveremo poi presenti ne *La società aperta*. Ma ci si può forse perdonare se richiamiamo l'attenzione sulla discussione di Popper in «L'uomo morale e la società immorale», e ne *La società aperta*, cap. 6, sulle contrapposizioni tra individualismo e collettivismo, tra egoismo ed altruismo. Un punto della discussione di Popper – quanto mai pertinente oggi in presenza del comunitarismo, del nazionalismo e di altre tendenze intellettuali moraleggianti anti-individualistiche – è che le concezioni critiche dell'individualismo non necessariamente sono altruistiche. Piuttosto, vi è qualcosa di particolarmente sgradevole in forme di collettivismo

egoistico che si fanno passare per altruistiche semplicemente perché sono anti-individualistiche.

Una delle conferenze dalla Nuova Zelanda, “Scienza e religione”, non trova riscontri in quanto pubblicato ne *La società aperta*. Le idee di Popper contenute in questa conferenza, tuttavia, sono utili per spiegare alcune delle idee che egli esprime ne *La società aperta* e in *Miseria dello storicismo* (per esempio sulla povertà dei dibattiti su religione ed evoluzione). Esse offrono anche un quadro interessante delle sue idee circa lo stato della scienza e delle prospettive morali e religiose. Il saggio è notevole per la sua inclusione – con riconoscimenti per il libro di Aurel Kolnai *The War Against the West*²¹ – di certo materiale scritto da “cristiani” alleati dei nazisti, che, ne *La società aperta*, compare nella discussione critica di Popper su Hegel.

Le idee di Popper in questo saggio sono ben delineate, ma un paio di punti meritano di essere menzionati. Il primo è che le idee di Popper sulle questioni etiche erano alquanto complesse. Popper fu, in generale, un po’ reticente a discutere di questioni metaetiche e religiose (si veda, per esempio, il carattere limitato delle sue osservazioni sulla meta-etica in «Valori pubblici e valori privati» in questo volume). Ma vi sono anche contrasti abbastanza evidenti in ciò che egli dice, dall’accento posto sulla coscienza e sul dualismo di fatti e decisioni in certe parti de *La società aperta*, alle idee che appaiono più oggettive in altri passi del libro²². Si potrebbe quindi notare il suo passaggio dal parlare di decisioni al suo accentto posto sulle “proposte”²³, ed infine a quello che si potrebbe chiamare l’oggettivismo etico metodologico dell’“Addendum 1: Fatti, standard e verità: un’ulteriore critica del relativismo” ne *La società aperta* (1961). Benché Popper abbia detto varie altre cose sui valori – per esempio, in connessione con il Mondo 3 nel paragrafo 40 de *La ricerca non ha fine* –, si può senz’altro affermare che egli ha lasciato alcuni aspetti delle sue idee su questi temi semplicemente non spiegati. In effetti, lo stesso Popper lo ammette in una lettera di risposta al Rev. Michael Sharratt, il quale gli aveva inviato un articolo che toccava questi

aspetti del suo lavoro²⁴.

Popper parla di

un buco nella mia argomentazione, riempito molto genericamente con alcuni accenni (ai quali Lei si riferisce) e con l'*addendum* al vol. I [de *La società aperta*] (cui egualmente Lei fa riferimento). C'è una ragione per questo: io non volevo essere coinvolto in una discussione di metaetica. Quasi tutte le discussioni filosofiche in quei giorni erano di metaetica e mi sembravano interminabili e infruttuose. C'erano anche altre ragioni. Preferii chiarire la mia posizione etica discutendo (e criticando) posizioni opposte. Tuttavia, ho tenuto lezioni di etica sia in Nuova Zelanda che a Londra (un corso, su richiesta, alla *London School of Economics*). Ma non ho mai pensato di dover pubblicare le mie idee sulla metaetica: su quella che Lei chiama la "logica della scoperta morale". Così il buco di cui Lei si lamenta esiste.

Tali questioni sono complicate da mutamenti avvenuti nel tempo in ciò cui il pensiero di Popper era aperto alla discussione razionale, più in generale (si veda, qui, ciò che Popper stesso dice di tali questioni in *Conoscenza oggettiva*, dove afferma che al tempo della *Logica della scoperta scientifica* aveva «erroneamente identificato i limiti della scienza con quelli dell'argomentabilità»²⁵), e dal suo successivo accento sul tema dell'apertura alla critica. Non è nostra intenzione, qui, presentare una tesi sul carattere generale delle idee di Popper. Ma riteniamo che valga la pena far notare che le idee così chiaramente sviluppate da Popper in questa prima conferenza debbano essere viste, se si vogliono prendere come un'enunciazione più generale delle sue idee su questioni etiche, nel contesto di alcune altre idee che potrebbero rendere le cose un po' più complesse.

Il secondo punto da notare è che Popper dichiara di essere stato invitato a contribuire a questa serie di conferenze da una prospettiva non-cristiana. All'inizio della conferenza "Uomo morale e società immorale", in cui parla dello stesso argomento precedentemente affrontato da un ecclesiastico, egli fa riferimento ai «nostri due approcci, quello della Chiesa, e quello dell'"umanesimo" o

“umanitarismo”». Nello stesso tempo, fa una digressione per sottolineare i punti di convergenza tra lui e gli altri partecipanti alla serie di conferenze, forse conformemente al risalto da lui dato ad uno “spirito di collaborazione”, in quanto fondamentale per il miglioramento della società. Ciò potrebbe considerarsi, a sua volta, come un’esemplificazione delle idee specifiche, conciliative, anti-utopiche, che egli analizza in «Valori pubblici e valori privati». Ma le riflessioni di Popper sulla religione sembrano interessanti anche per l’inserimento di parte di questo materiale ne *La società aperta*, e per la disponibilità di Popper, qui, a fare una certa causa comune con alcune prospettive cristiane. Così, può essere importante, per l’interpretazione de *La società aperta*, notare come in alcune di queste conferenze – con le quali Popper fu invitato a contribuire attraverso un contrasto con le idee di vari ecclesiastici – egli sottolinei il grado di comunanza tra il suo “umanesimo” e certe idee religiose. Ciò va opportunamente distinto da qualsiasi positiva adesione al cristianesimo da parte di Popper.

Certi aspetti delle idee di Popper su questioni esplicitamente religiose vengono forniti nella breve intervista, risalente al 1969, da noi aggiunta a “Scienza e religione”. Il saggio dal quale essa è tratta è costituito da questo materiale insieme ad alcune più estese riflessioni da parte dell’intervistatore di Popper, il Rev. Edward Zerin²⁶. Alcune delle idee espresse in quella intervista Popper le ha elaborate nel saggio «Come vedo la filosofia», che ora è contenuto nel suo *Alla ricerca di un mondo migliore*.

Su La società aperta

La Parte IV del volume riguarda *La società aperta*. Essa comincia con la corrispondenza tra Popper e Rudolf Carnap su temi sociali e politici. Popper e Carnap si erano conosciuti a Vienna (cfr. «La demarcazione fra scienza e metafisica», in *Congetture e confutazioni*, ed anche i riferimenti a Carnap ne *La ricerca non ha fine*). Rudolf Carnap era un eminente membro del Circolo di Vienna e

aveva scritto su questioni di filosofia, logica e, successivamente, di probabilità e induzione. Popper fu in corrispondenza con Carnap dalla Nuova Zelanda, ed era particolarmente interessato agli sviluppi del suo lavoro nella logica. La corrispondenza qui riprodotta esplora questioni poste dal lavoro di Popper su temi sociali e politici, e porta alla sua illuminante risposta alla domanda di Carnap se egli fosse ancora un socialista. Noi abbiamo incluso del materiale necessario per seguire il corso della corrispondenza, ma abbiamo deciso, con dispiacere, di tagliare parti che trattano in dettaglio temi strettamente tecnici relativi al lavoro di Carnap sulla logica.

Seguono poi due estratti dalle lettere di Popper ad amici dei tempi di Vienna che vivevano negli Stati Uniti, con i quali egli fu in contatto quando cercò di piazzare *La società aperta* presso un editore. Popper aveva scritto, e riscritto, *La società aperta* in Nuova Zelanda. Ma aveva bisogno di ottenerne la pubblicazione in Gran Bretagna o negli Stati Uniti. Il suo problema era che non si era fatto un nome – tranne che in circoli ristretti, per il suo lavoro sulla filosofia della scienza – in nessuno di quei Paesi. I costi per la corrispondenza postale ed i ritardi nella comunicazione (la posta dagli Stati Uniti alla Nuova Zelanda arrivava con notevole ritardo) significavano che non era possibile per Popper intraprendere questo compito da solo. Conseguentemente, egli si rivolse ad un amico in Inghilterra – l'estremamente paziente Ernst Gombrich, che affrontò complicazioni riguardanti il manoscritto ed un gran numero di modifiche con la pazienza di un santo²⁷ – ed anche ad alcuni amici negli Stati Uniti.

Uno dei principali problemi di fronte ai quali Popper si trovò fu quello di mettersi in contatto con persone che fossero in grado d'aiutarlo. (Malgrado la smania di vedere il libro pubblicato – non da ultimo perché pensava che contenesse qualcosa di significativo per contribuire ai problemi della ricostruzione post-bellica – egli era riluttante a chiedere aiuto a personaggi di rilievo). Popper, inoltre, non agevolava le cose, poiché dava a coloro che acconsentivano d'intervenire per lui complicate istruzioni su come dovevano essere avvicinati gli editori: indicando

che il manoscritto dovesse essere presentato ad una serie di editori, e che esso non dovesse essere mostrato ad altre persone, senza il suo esplicito consenso. Poiché Popper era pressoché sconosciuto, poiché il libro era molto ampio, poiché esso era iconoclasta, e poiché vi era carenza di carta per le condizioni determinate dal tempo di guerra, le sue indicazioni erano, per così dire, una ricetta per un disastro; e in effetti, si ebbe un progresso molto scarso fino a quando Hayek non contattò il suo editore alla Routledge per conto di Popper. (*La società aperta* rimase inedito negli Stati Uniti fino al 1950; vi apparve grazie all'intervento dell'economista Jacob Viner, che ne patrocinò la causa presso la Princeton University Press)²⁸.

Nel frattempo, Popper scrisse, per chiedergli aiuto, ad uno dei suoi amici in America, Fritz Hellin, dal quale non si aspettava molto interesse per il libro né che comprendesse perché egli ne desiderasse la pubblicazione. Una lettera di questa corrispondenza offre un quadro affascinante delle idee di Popper su *La società aperta* subito dopo averla completata. Una lettera ad un altro amico, Alfred Braunthal (che *era* interessato al libro – aveva dato diversi suggerimenti per migliorarlo – e si era lamentato con Popper per il modo in cui aveva chiesto ai suoi amici di procedere con il manoscritto), spiega brevemente perché Popper non avesse incluso – come aveva suggerito Braunthal – materiale sull'Unione Sovietica.

Il capitolo successivo è una raccolta di lettere relative sia ad un tema significativo de *La società aperta*, sia al tema “Valori pubblici e valori privati”. Questa corrispondenza esprime l'interesse di Popper a che si facesse causa comune tra persone di buona volontà, secondo il tipo di programma umanitario da lui proposto ne *La società aperta* (ed in «Valori pubblici e valori privati»). Le prime due lettere – al professore marxista Hyman Levy e a Herbert Read (l'illustre poeta, critico d'arte, teorico anarchico e poi editore di Popper alla Routledge) – sono dirette a persone decisamente molto a sinistra. Le seconde due sono indirizzate a Friedrich von Hayek, che Popper considerava politicamente alla sua destra. La seconda di queste ultime lettere propone ad Hayek d'invitare un certo numero di

ben noti socialisti o intellettuali tendenti a sinistra a diventare membri iniziali della Mont Pelerin Society, che si stava allora appena formando²⁹, nel timore che la formazione di una tale società, che sarebbe apparsa come antisocialista, avrebbe contribuito a spaccare questo campo umanitario. Tra le conseguenze Popper temeva che una tale spaccatura avrebbe condotto quelli di sinistra a non essere disposti a collaborare con dei non-socialisti. (È, per inciso, interessante che egli accluda a questa lettera ad Hayek una copia della sua risposta a Carnap sulla domanda se Popper sia ancora un socialista).

I due saggi successivi, scritti da Popper subito dopo *La società aperta*, ci sembrano di particolare interesse. Abbiamo fornito il maggior numero possibile di prove per quanto riguarda la loro datazione, perché non è chiaro quando esattamente siano stati scritti. Lo scritto «Valori pubblici e valori privati» offre un resoconto – molto più ampio che ne *La società aperta* – di quello che talvolta è stato chiamato l’“utilitarismo negativo” di Popper³⁰. Si rende chiaro che il focalizzarsi di Popper sull’alleviamento della sofferenza, piuttosto che sulla promozione della felicità, riguarda la questione di quale accordo ci possa essere tra persone che hanno inconciliabili visioni positive della buona società. Il saggio di Popper è così, in parte, un appello per una comune agenda per l’azione politica, costituita da elementi sui quali le parti contrapposte possano concordare. È una critica di altre concezioni – compresi sia il socialismo che il liberalismo – in quanto “utopiche” quando diventano qualcosa di più che un’ispirazione puramente privata e vengono gettate nella pubblica arena. Il lettore di oggi potrebbe vedere l’argomentazione di Popper come una difesa di idee simili a quello che è stato chiamato, più recentemente, un accordo morale “politico” o “incompletamente teorizzato” quale agenda per la politica pubblica: e quindi, se si è interessati a simili cose, come un’articolazione di un’idea simile alla “coincidenza di consenso” dell’ultimo Rawls “politico”, e ad alcune delle idee di Cass Sunstein³¹. A questo saggio abbiamo aggiunto, come un’appendice, i commenti di apertura e le note di un saggio, «L’utopismo e

la società aperta», che si riferiscono a idee discusse in «Valori pubblici e valori privati» e ne *La società aperta*.

Come ci si potrebbe aspettare, “La teoria del totalitarismo: una conferenza su *La società aperta*” si occupa in particolare dell’interpretazione del totalitarismo offerta dal libro di Popper, e comprende una sorprendente discussione sul modo in cui egli arrivò a pensare quelli che gli sembrarono alcuni sconcertanti parallelismi tra Platone e Hitler. Popper termina il saggio con pensieri riguardanti l’azione politica che, nei confronti della Germania, si sarebbe dovuta adottare nel periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale. In considerazione di ciò, abbiamo aggiunto, come appendice a questo saggio, un breve passo in cui Popper sviluppa alcune idee connesse con il tema.

Il saggio successivo, «Istituzioni sociali e responsabilità personale», fu scritto da Popper per difendersi da un’errata interpretazione delle sue idee da parte di Rush Rhees, in un articolo intitolato «Ingegneria sociale»³². Come spieghiamo nelle note editoriali, Popper lo propose a *Mind* e G.E. Moore lo rifiutò. Moore scrisse a Popper una lunga lettera in cui esprimeva una certa simpatia nei suoi confronti. Tuttavia, sollevava anche obiezioni nei confronti delle sue argomentazioni e delle sue idee più in generale; in particolare, non era d’accordo con alcune delle sue affermazioni, secondo le quali Rhees lo aveva erroneamente citato. (La difficoltà era nel fatto che Rhees aveva citato molte brevi frasi senza indicare dove potevano trovarsi). Dopo aver ricevuto la lettera di Moore, Popper decise di non pubblicare il saggio in quel momento. Jan Jarvie ci ha detto che successivamente Popper intendeva pubblicarlo in *Congetture e confutazioni* e che la decisione di non includervelo venne presa solo molto più tardi³³.

Il saggio non è destinato ad una lettura molto sbrigativa, perché il suo intento era quello di dimostrare – e d’indicare il tipo di sforzo necessario per dimostrare – che le sue idee erano state malamente ed erroneamente interpretate. Tuttavia, poiché l’articolo di Rhees venne da costui successivamente ripubblicato nel suo *Without Answers*, e poiché Popper offre alcuni utili chiarimenti delle sue idee

presenti ne *La società aperta*, abbiamo ritenuto che valesse la pena includerlo in questa raccolta. Ci sono stati, tuttavia, problemi legati al fatto che in entrambi i saggi i numeri di pagina si riferivano solo all'ormai quasi introvabile testo della prima edizione de *La società aperta*. Conseguentemente, abbiamo indicato dove si trovano i punti citati attraverso i relativi numeri di nota – che sono stabili nelle varie edizioni de *La società aperta* – e con riferimento alla paginazione di *Without Answers* per quanto riguarda l'articolo di Rhees. (È tuttavia importante notare che il testo de *La società aperta* venne a sua volta rivisto dopo la prima edizione. Pertanto, in alcuni casi il testo in discussione si trova solo nella prima edizione del libro). Abbiamo anche indicato dove Moore fu in grado d'individuare la fonte di citazioni usata da Rhees, ma che Popper non era stato in grado di localizzare ne *La società aperta*. Ma non abbiamo potuto utilizzare ulteriormente la lettera di Moore: con nostro grande rammarico non ci è stato possibile ottenere l'autorizzazione ad includerla in questa raccolta.

Dopo questi saggi vi è del materiale che Popper scrisse per una possibile prefazione alla prima edizione americana de *La società aperta*. Esso è costituito da una serie di vari abbozzi, compreso uno che attinge da «La teoria del totalitarismo». Ciò che è degno di nota in questo materiale è che esso mostra il pessimismo politico di Popper sul periodo in questione, e come il suo punto di vista sia cambiato dopo essersi recato ad Harvard nel 1950 per tenervi le “William James Lectures”. Vista sullo sfondo di precedenti abbozzi, la versione pubblicata della prefazione, egualmente qui inserita, assume nuovo significato per la comprensione delle idee di Popper in quel tempo. In essa Popper scrive: «Il mio umore depressivo è passato, in gran parte come risultato di una visita negli Stati Uniti»³⁴.

Abbiamo poi incluso una lettera (inedita) a *The Times*, del 1948, in cui Popper traccia alcuni parallelismi tra le restrizioni sul possesso di valuta estera sostenute da Platone nelle *Leggi* e le misure adottate dal governo britannico di allora. (Popper aveva sperimentato tutto il peso di queste restrizioni per la sua necessità di recarsi in

Austria per poter assistere la madre della moglie).

Segue poi un breve saggio, che fummo indotti ad includere per lo più a motivo del suo carattere insolito. Questo saggio proviene dall'Archivio Popper, dove appare come un articolo scritto su Popper ed il suo trattamento da parte del platonico olandese Gerrit Jacob Vries in *Anthistenes Redivivus: Popper's Attack on Plato*. Di fatto, poi, risulta essere stato scritto da Popper. Un manoscritto della maggior parte del documento può trovarsi, scritto di proprio pugno da Popper, sul retro di un manoscritto sull'argomento dell'implicazione, nell'Archivio Popper. Esso comincia come una lettera che Popper scrisse al suo traduttore olandese de *La società aperta*, rimasto coinvolto in discussioni in Olanda sui pregi dell'opera di Popper, e suggerendo in che modo il traduttore potesse rispondere alle critiche di de Vries. Ma finì come un saggio, scritto su Popper in terza persona, con il suggerimento al traduttore di poterlo pubblicare a suo proprio nome. Abbiamo aggiunto una lettera scritta da Popper, ma a quanto pare non inviata, a de Vries. Sia il saggio che la lettera sono scritti in uno stile polemico, in cui Popper si adatta al tono delle critiche di de Vries.

Segue una lettera al giornalista americano Henry Hazlitt, sostenitore del libero mercato e membro della *Mont Pèlerin Society*. Essa fu scritta in risposta all'inclusione de *La società aperta*, da parte di Hazlitt, tra i libri da lui raccomandati nel suo *The Free Man's Library*. Popper lo ringrazia, ma scrive anche per difendersi contro le critiche di Hazlitt. Abbiamo riprodotto il brano de *La società aperta* che era stato criticato ed anche la versione corretta alla quale Popper fa riferimento nella sua lettera.

Il capitolo successivo è costituito da due lettere inviate da Popper a Sir Isaiah Berlin per commentarne il saggio *Due concetti di libertà*. Esse sono illuminanti per quanto riguarda la spiegazione delle idee di Popper: il suo ampio accordo con Berlin su alcuni temi centrali, mitigato da una (lieve) critica. Sono seguite da due lettere molto più recenti di Popper – una alla Società degli Autori, l'altra a Berlin – sul caso Salman Rushdie. Ci sembrano interessanti sia per la posizione presa da Popper in merito alla

questione trattata, sia per il modo in cui esprimono un atteggiamento non del tutto dissimile da quello assunto da Popper nei confronti dell'antisemitismo. Vale a dire, Popper non raccomanda di difendere la propria dignità e le proprie idee circa i propri diritti, quanto invece di cercare di conciliare un esercizio di libertà con l'evitare di agire in modi che provocherebbero inconsulte reazioni di altri.

Nel capitolo successivo, costituito da un'intervista riguardante le sue idee sulla spiegazione storica, Popper sviluppa questioni discusse ne *La società aperta*. L'intervista è ampia e contiene un interessante commento sulla vasta letteratura relativa al cosiddetto modello "Popper-Hempel" della spiegazione deduttiva nella storia³⁵. Popper sostiene che l'idea attribuitagli in questa letteratura implichi un'errata percezione delle sue idee circa la spiegazione storica, e che, benché gli storici (come chiunque altro) facciano uso di leggi universali, le loro spiegazioni si basino tipicamente su idee riguardo ciò che Popper aveva chiamato logica situazionale³⁶.

Il capitolo successivo è uno scambio epistolare con l'illustre storico del pensiero classico Ernst Badian, che Popper aveva conosciuto da studente, quando era in Nuova Zelanda. (Il professor Badian è stato così gentile da acconsentire all'inserimento di questa corrispondenza nel presente volume). Si tratta di un buono esempio, in contrasto con alcuni altri documenti in questo volume, delle critiche mosse a Popper, in questo caso da un giovane studioso, e della sua disponibilità ad accoglierle. Lo scambio offre un affascinante correttivo, sia pure di minor peso, alla discussione su Aristotele ne *La società aperta*.

L'ultimo saggio da noi incluso nella Parte IV, su Platone, venne scritto per la *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Anche se scritto come guida per comuni lettori con interessi per le scienze sociali, esso può essere letto anche come una nuova presentazione degli aspetti meno controversi del tipico approccio di Popper a Platone.

La Guerra Fredda e dopo

La società aperta di Popper è stata talvolta erroneamente interpretata come un'opera politica scritta per la Guerra Fredda. Ma, come potrà valutare il lettore di questo volume – e come ha ampiamente sostenuto Hacoen nel suo lavoro su Popper³⁷ – *La società aperta* fu scritta in un contesto di problemi prebellici e bellici. Sebbene Popper fosse interessato ai problemi della ricostruzione sociale dopo la guerra, e pensasse che la sua opera fosse importante per un tale compito, *La società aperta* non fu scritta per la Guerra Fredda. Certamente, alcuni dei temi di Popper – specialmente il suo interesse per l'unitarietà del campo dell'umanitarismo, e le sue preoccupazioni riguardanti lo storicismo e l'utopismo – concernevano anche la Guerra Fredda. Ma, in particolare, una volta compresa la sua idea di Guerra Fredda, alla luce di alcuni dei suoi scritti specificamente su tale periodo (pubblicati qui per la prima volta), possiamo vedere che i problemi affrontati da Popper ne *La società aperta* non erano quelli della Guerra Fredda.

La Parte V si apre con «La società aperta e lo Stato democratico». Si tratta di una conferenza di ampio respiro, non specialistica, su questioni politiche. Popper rivisita alcuni dei temi de *La società aperta*, ma con un occhio rivolto ai tipi di condizioni prevalenti nel momento in cui scriveva. Vi vengono introdotti anche alcuni temi – per es., l'idea comunista dell'Occidente, e l'importanza di valutare le conquiste non meno dei problemi delle società occidentali – che svolgono un ruolo significativo in altri scritti di questo periodo.

Seguono altre lettere ad Hayek, riguardanti un brano de *La società libera*. Esse contengono un'interessante linea di pensiero critico su Hayek, ma illustrano nello stesso tempo proprio il modo differente in cui Popper e Hayek pensavano. L'interesse di Hayek – sul quale Popper prende posizione – emerge da alcuni temi caratteristici nella sua opera. Hayek era interessato al rapporto tra l'astratto e il concreto, sia nel contesto della psicologia che nell'interpretazione dell'ordine sociale, ed anche ad un problema più specifico relativo alle sue idee circa lo Stato di diritto. Secondo la sua idea, che seguiva la tradizione

“repubblicana” e che trovava un esempio, diciamo, nel *Contratto sociale* di Rousseau, la libertà era collegata all’operare del governo sulla base di leggi generali, piuttosto che di ordini particolari. La risposta di Popper – che deve aver lasciato completamente perplesso Hayek – fa proprio quello che Popper riteneva fosse il problema sollevato da Hayek, ma lo interpreta nel contesto di questioni di matematica. Incidentalmente, tuttavia, Popper fa anche alcune interessanti brevi osservazioni su idee di fondo di Hayek (per illustrare la propria distinzione tra definizione e *diarresi*) che sembrano tratte da alcune note critiche scritte da Popper su *La società libera* di Hayek, e che sono conservate nella Biblioteca Popper a Klagenfurt.

Nel breve ma importante scritto «Una nota sulla Guerra Fredda», Popper elabora la sua idea di Guerra Fredda. Discute, in particolare, il tipo d’idea dell’Occidente che hanno, a suo parere, le persone in Russia, nella misura in cui sono influenzate dalla loro interpretazione del marxismo. Le idee di Popper sono qui particolarmente interessanti per la sua diagnosi del tipo d’approccio che l’Occidente dovrebbe avere nei confronti dell’Unione Sovietica. E, in effetti, lo scritto immediatamente precedente – il testo di una “Trasmissione radiofonica per la Russia sullo stato della scienza” – fa esattamente questo: si occupa di questioni che Popper pensa debbano essere affrontate, sul presupposto che in Russia sia ampiamente diffusa una certa idea della Guerra Fredda.

Segue poi un breve brano, scritto da Popper nella speranza che potesse raggiungere il presidente degli Stati Uniti, circa il modo in cui l’America avrebbe potuto districarsi dalla guerra in Vietnam. Questo scritto è seguito da una lettera ad un intellettuale conservatore britannico che gli aveva inviato una copia di un libro sul conservatorismo. Popper risponde positivamente, ed esprime chiaramente alcune preoccupazioni su quella che egli vede la posizione allora dominante della Nuova Sinistra in Gran Bretagna. Il suo breve «Cosa significa essere liberale?» – una trasmissione radiofonica in Austria il cui titolo non corrisponde a ciò che egli dice – è notevole per la preoccupazione che egli esprime per la

sovrappopolazione (un tema sul quale egli torna nel suo *La società aperta* oggi, nel 1991).

Il saggio «Sulla ragione e La società aperta» ha un'interessante storia. Lo scritto ebbe origine da un paio d'interviste parallele a Karl Popper e Herbert Marcuse, diffuse alla Radio Bavarese nel 1971. Popper aveva allora risposto ad un invito, da parte del direttore di *Encounter*, a pubblicare la sua parte dell'intervista in inglese, e questo materiale venne ampiamente rivisto da Popper per tale occasione.

«Per un mondo migliore» e «Profezia storica come un ostacolo per la pace» sono la prima e l'ultima versione di un discorso pronunciato da Popper quando gli venne conferito il *Sonning Prize* a Copenhagen. Nei suoi ultimi anni, Popper scrisse frequentemente molte differenti versioni quando doveva tenere una conferenza pubblica, e queste sono spesso molto diverse le une dalle altre. Vi è una certa sovrapposizione tra una stesura e l'altra, ma la prima – che è incompiuta – si addentra in alcune idee abbastanza radicali su come si potrebbe andare incontro in modo migliore alle esigenze dei giovani nelle società occidentali. La seconda stesura – il discorso così come fu pronunciato – è una riaffermazione delle preoccupazioni di Popper, riprese dal suo precedente lavoro sulla Guerra Fredda, su una versione marxista dello storicismo quale ostacolo alla pace. Popper illustra la tesi marxista attraverso un discorso pronunciato in un congresso internazionale di filosofia dal leader rumeno Nicolae Ceaucescu. Popper scrisse il primo di questi discorsi durante una visita in Nuova Zelanda, dove soggiornò nella sua vecchia casa a Christchurch (presso un amico che l'aveva acquistata dai Popper). Il manoscritto si trova tra i documenti in possesso di quell'amico e donati all'Archivio Macmillan Brown dell'Università di Canterbury a Christchurch in Nuova Zelanda.

Si potrebbe sostenere che Popper divenne politicamente più conservatore con il passare del tempo, anche se non è chiaro se fosse stato mai appropriato chiamarlo un conservatore. Si consideri la sua traiettoria dal marxismo giovanile, attraverso il socialismo, fino all'umanitarismo

radicale delle sue conferenze in Nuova Zelanda, de *La società aperta*, e della sua corrispondenza con Carnap. Di qui, alcune delle sue osservazioni in questa Parte e i saggi sui temi politici inseriti in *Congetture e confutazioni* non saranno irragionevolmente presi da alcuni per suggerire un ulteriore spostamento in una direzione conservatrice. È importante constatare, tuttavia, che il suo obiettivo di un approccio razionale e sperimentale alla politica non tentennò mai. Inoltre, le sue idee potevano ancora mostrare un carattere radicale. Qui, la lettera al suo amico Bryan Magee, un giornalista e scrittore che era appena diventato deputato laburista, è sorprendente. In essa, infatti, Popper propone una caratteristica forma della parziale nazionalizzazione dell'industria: qualcosa che è almeno tanto radicale quanto nella sua risposta a Carnap trent'anni prima.

Lo scritto successivo, una prefazione scritta da Popper per una ristampa della traduzione italiana della sua *Miseria dello storicismo*, ribadisce un tema che segna un'importante differenza tra Popper e certi altri intellettuali che, in quel momento, stavano sostenendo argomenti a favore delle interpretazioni stile occidentale della libertà. Per Popper, l'importanza della libertà si fonda su qualcosa di più dei benefici economici che essa può portare. Sebbene apprezzasse i benefici materiali delle economie basate sul mercato – come indica il saggio del 1991 «Lo storicismo e l'Unione Sovietica» –, è significativo che egli non sia disposto a basare la difesa della libertà individuale su un argomento consequenzialista circa il benessere economico.

Lo scritto successivo è un brevissimo commento – che non possiamo datare – su *La nuova libertà* di Ralf Dahrendorf. Esso mette in evidenza un tema – l'istituzionalizzazione della valutazione critica della politica – che stava a cuore a Popper, ma che non è messo in evidenza in altri saggi di questo periodo.

Questo scritto è seguito da un importante – e interessantissimo – saggio sulla tolleranza. Esso offre una caratteristica linea d'argomentazione per la tolleranza, radicata nelle idee epistemologiche di Popper. Ma esso mette in evidenza anche – e questo è un tema che si trova

da un altro punto di vista nel suo “mito della cornice” (ne *Il mito della cornice*) – l’idea di Popper che un fecondo scambio intellettuale richiede uno sforzo condiviso di tutte le parti. (Si potrebbe confrontare questo saggio con il suo «Valori pubblici e valori privati» – dove egli mette in evidenza quanto sia ristretta l’area su cui si può sperare di raggiungere l’unanimità –, anche se qui sottolinea la possibilità d’imparare dalla discussione critica delle più ampie concezioni).

Il saggio di Popper su Sakharov, «L’importanza di una discussione critica», è rilevante sia in se stesso, sia alla luce del fatto che l’idea di Popper su Sakharov doveva cambiare radicalmente dopo che egli ne lesse l’autobiografia, e la discussione ivi contenuta del ruolo preciso svolto da Sakharov nello sviluppo di potentissime armi nucleari per il governo russo. Le idee di Popper al riguardo sono esposte nell’Intervista I, paragrafo 3, de *La lezione di questo secolo*; e commenti in merito sono sparsi in alcuni degli ultimi scritti della presente raccolta.

Questo scritto è seguito da un saggio, compilato congiuntamente con il professor Neil McIntyre, allora in forza al Royal Free Hospital School of Medicine, su problemi di etica medica. La linea d’argomentazione fa riferimento al fallibilismo di Popper, e l’approccio di fondo che viene offerto può essere utilmente confrontato con quanto Popper scrive ne «La responsabilità morale dello scienziato», ne *Il mito della cornice*, e con le sue proposte riguardanti la televisione, ne «Il potere della televisione», nel presente volume.

«In occasione della consegna del Premio della Fondazione Tocqueville» (1984) è un breve scritto in cui Popper affronta in maniera concisa ma illuminante alcuni aspetti del lavoro di Tocqueville. Segue un altro breve saggio sulla democrazia, che apparve sull’*Economist*. Esso offre un’ incisiva riaffermazione di un concetto già espresso da Popper ne *La società aperta* – la sua opposizione all’idea che dovremmo chiederci: “chi dovrebbe governare?” – e la usa per criticare la rappresentanza proporzionale. L’argomentazione di Popper richiama l’attenzione sul significato, per la credibilità politica, di un sistema politico

in cui la responsabilità sia chiara. Vale la pena notare che la sua preoccupazione riguarda solo alcuni dei sistemi ai quali si può fare riferimento per la rappresentanza proporzionale; gli altri non producono i tipi di effetti che Popper critica³⁸.

Nel suo «Profilo delle mie idee su ciò che conta» (1988), Popper espone due temi che quanti lo incontrarono possono ricordare come sue preoccupazioni, quasi al punto di *idee fisse*. Queste erano il carattere problematico dello sganciamento da parte degli Stati Uniti delle bombe atomiche su obiettivi civili (invece che militari) in Giappone alla fine della Seconda Guerra Mondiale, e gli insegnamenti da trarre dal comportamento di Kennedy al momento della Crisi dei missili cubani.

Vengono poi un saggio su “Storicismo e l’Unione Sovietica”, ed uno scritto intitolato *La società aperta oggi*, in cui Popper rivisita una serie di temi politici. Segue una lettera scritta da Popper per l’edizione russa de *La società aperta*. Essa è interessante non solo perché ci mostra le reazioni di Popper al crollo dell’Unione Sovietica, ma anche per quello che egli dice sul significato di un codice legislativo e dello Stato di diritto per la nuova Russia. Abbiamo poi incluso un breve scritto su Hayek, preparato per un convegno dell’*American Economic Association*, che, per le sue cattive condizioni di salute, Popper non fu in grado di pronunciare personalmente (ad esso abbiamo aggiunto un altro breve scritto che contiene il suo apprezzamento per Hayek). Fa seguito un brevissimo scritto in cui Popper espone le sue idee circa la necessità di un intervento europeo nella ex-Jugoslavia. (Vale la pena rilevare che il sostegno di Popper ad un organismo internazionale che abbia “istituzioni legislative, amministrative e giudiziarie”, con “un esecutivo armato che sia pronto ad agire”, risale a *La società aperta*³⁹).

Il materiale si conclude con un breve scritto che discute problemi sollevati dalla televisione e dalla sua influenza. Queste pagine sono interessanti non solo per la loro sostanza, ma anche perché, come già detto sopra, possono essere messe a confronto con altri scritti di Popper su problemi di etica professionale.

ULTERIORI RISORSE

Non è stata nostra intenzione offrire una visione d'insieme del pensiero sociale e politico di Popper: non da ultimo, perché questa raccolta, insieme a *La società aperta*, consente al lettore di eseguire da solo questo compito con Popper come guida. Ma potrebbe essere opportuno richiamare l'attenzione su alcuni altri lavori di Popper per lettori che cerchino un quadro completo delle sue idee politiche.

Fin da giovane Popper ebbe interessi politici. Come egli stesso ha raccontato altrove, specialmente in *La ricerca non ha fine*, egli fu influenzato dalla letteratura pacifista del periodo precedente la Prima Guerra Mondiale, e per breve tempo divenne marxista. Per resoconti sul suo abbandono del marxismo si possono consultare, oltre alla presente raccolta, *La ricerca non ha fine* e «La scienza: congetture e confutazioni», in *Congetture e confutazioni*. (Va rilevato, tuttavia, che sono stati sollevati alcuni problemi sul racconto fornito da Popper sullo sviluppo delle sue idee riguardanti la filosofia della scienza⁴⁰, problemi che potrebbero avere implicazioni per il modo d'interpretare alcuni aspetti della storia del suo sviluppo politico). I saggi contenuti in questo volume raccontano la storia – e integrano *La ricerca non ha fine* – riguardante il suo passaggio dal socialismo a quello che potrebbe essere chiamato l'umanitarismo radicale, che ispirò le sue conferenze in Nuova Zelanda e *La società aperta*. Il libro di Hachon ci consente di penetrare più in profondità in questa storia, e discute anche il significato politico di alcuni temi tratti dal saggio di Popper «Zur Philosophie des Heimatgedankens», che venne pubblicato in *Die Quelle* in Vienna nel 1927⁴¹.

Le conferenze in Nuova Zelanda, in complesso, prefigurano *La società aperta*, e possono con frutto venir lette, insieme a *Miseria dello storicismo* e a «Che cos'è la Dialettica», in *Congetture e confutazioni*. Altre risorse di questo periodo sono le corrispondenze con Sir Ernst Gombrich e con Friedrich von Hayek: due epistolari che meriterebbero entrambi edizioni scientifiche⁴². Accanto al

materiale riprodotto nella Parte IV di questa raccolta, riconducibile a quanto scritto dopo la pubblicazione de *La società aperta*, si dovrebbero collocare «Previsione e profezia nelle scienze sociali» e «Utopia e violenza», due scritti inseriti in *Congetture e confutazioni*. C'è inoltre il suo «Verso una teoria razionale della tradizione», sebbene tocchi, per certi aspetti, una corda piuttosto differente⁴³. È anche importante notare le revisioni fatte alle prime edizioni de *La società aperta*.

Negli anni Cinquanta, tra i contributi di Popper si debbono segnalare «L'opinione pubblica e i principi liberali» (discorso tenuto alla Mont Pelerin Society nel 1954), e «La storia del nostro tempo: visione di un ottimista», entrambi ora in *Congetture e confutazioni*⁴⁴. Nel 1954 egli tenne una serie di conferenze, nel corso di un convegno sulla teoria sociale alla Emory University di Atlanta, in Georgia, che rivisitano e rivedono alcuni temi presenti ne *La società aperta*. Un resoconto di queste conferenze dovrebbe essere disponibile entro poco tempo⁴⁵. Nel corso dello stesso anno Popper tenne un'interessante conversazione intitolata «La critica kantiana e la cosmologia», ora in *Congetture e confutazioni*, la cui ultima parte tratta brevemente l'etica di Kant. (È anche degno di considerazione che una serie di note relative a conferenze tenute in Nuova Zelanda, sulla storia dell'etica, è conservata nell'Archivio della Hoover Institution; e, benché queste note non siano rivelatrici delle idee di Popper come si potrebbe sperare, esse gettano un po' più di luce sulla sua interpretazione dell'etica di Kant)⁴⁶. Su Kant, va anche ricordato lo scritto di Popper, «L'autoemancipazione attraverso la conoscenza», originale tedesco del 1961, ora ne *Il mito della cornice*, che parte da un'adesione al tema chiave del saggio di Kant, «Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?».

Alla fine degli anni Cinquanta, Popper scrisse «Epistemologia e industrializzazione» (ora ne *Il mito della cornice*), e poi «Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza» (in *Congetture e confutazioni*). Questi due saggi (complementari) discutono il contrasto tra ottimismo e pessimismo epistemologico, e trovano Popper piuttosto

critico nei confronti dell'iper-ottimismo che caratterizzava l'epistemologia della prima scienza moderna e l'Illuminismo. Egli tenne anche i discorsi «Sul tema della libertà», ora in *Tutta la vita è risolvere problemi*, e «A che cosa crede l'Occidente?», riprodotto in *Alla ricerca di un mondo migliore*.

Il periodo successivo è rappresentato in gran parte da scritti su temi politici inseriti in questo volume, ne *Il mito della cornice* e nelle *Replies to my Critics*, in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*. Gli scritti di Popper in età più avanzata su temi politici sono rinvenibili in *Tutta la vita è risolvere problemi*, in *Alla ricerca di un mondo migliore*, e ne *La lezione di questo secolo*.

Altre fonti degne di menzione sono costituite da materiali conservati nell'Archivio Hoover, compresa la corrispondenza con Bryan Magee, parte della quale è conservata anche nella Biblioteca Popper a Klagenfurt. Anche i vari saggi incompleti ed il materiale per le lezioni alla LSE nell'Archivio Hoover sono interessanti, come lo sono, in effetti, alcune interviste inedite e conversazioni informali. Oltre a tutto questo, si rinvia il lettore con un serio interesse per l'opera di Popper alla bibliografia dei suoi scritti nel secondo volume di *The Philosophy of Karl Popper* ed ai più limitati aggiornamenti che se ne trovano nelle varie edizioni de *La ricerca non ha fine* (così come al libro di MANFRED LUBE, *Karl R. Popper: Bibliographie 1925-2004*, che contiene anche utili elenchi di materiale secondario sul lavoro di Popper)⁴⁷. Inoltre, si potrebbero esaminare, sistematicamente, prefazioni e introduzioni scritte per varie edizioni de *La società aperta* e della *Miseria dello storicismo*. Dovremmo sottolineare, soprattutto, le notevoli dimensioni dell'Archivio Popper, la ricchezza della corrispondenza, e la potenziale fecondità del fatto che Popper ha scritto così tante diverse versioni dei vari saggi.

Detto tutto questo, la quantità di materiale è piuttosto scoraggiante: ed è ancora più impressionante se si tiene conto che, benché Popper abbia scritto molto su questioni sociali e politiche, i suoi scritti inediti su questi temi sono piccola cosa in confronto a quelli di altri settori, compresi

quelli su temi relativi alla logica e alla probabilità.

PROBLEMI EDITORIALI

Nel nostro lavoro per questo volume, abbiamo utilizzato il materiale conservato nelle seguenti istituzioni: Archivio Popper negli Archivi della Hoover Institution alla Stanford University; Biblioteca Popper nella Biblioteca universitaria dell'Università di Klagenfurt; un manoscritto conservato negli Archivi della Biblioteca universitaria di Canterbury a Christchurch in Nuova Zelanda; la corrispondenza con Carnap nell'Archivio di Filosofia scientifica all'Università di Pittsburgh. Vorremmo esprimere il nostro ringraziamento al personale addetto a queste raccolte per il loro aiuto, ed anche al personale addetto alla ricerca della Biblioteca del Congresso, al personale addetto al prestito inter-bibliotecario della Australian National University e della University of North Carolina a Chapel Hill.

Proprio perché Popper era solito riscrivere i suoi saggi e articoli e, spesso, produceva varie versioni fondamentalmente dello stesso materiale (o faceva correzioni incompatibili in differenti versioni dei suoi saggi), e poiché la nostra preoccupazione era quella di rendere il suo materiale disponibile ai lettori, piuttosto che quella di produrre un'edizione accademica con apparato critico della sua opera, abbiamo generalmente riprodotto quella che ci sembrava essere la migliore versione dei suoi scritti, senza aggiungere note per indicare varianti. In caso di significative versioni alternative, siamo stati in grado, talvolta, di riprodurle in note o appendici. Abbiamo generalmente riprodotto il materiale così come esso era pubblicato o preparato per la pubblicazione, anche se abbiamo tacitamente corretto errori in citazioni e sviste grammaticali e stilistiche. Abbiamo anche, talvolta, in particolare per il materiale preparato per la lettura, unito brevi paragrafi in modo tale da formarne di più lunghi, ed abbiamo eliminato alcuni dei corsivi di Popper (nel caso di «Per un mondo migliore», che esisteva solo in manoscritto,

Jeremy Shearmur ha effettuato il tipo di cambiamenti che avrebbe fatto, come faccenda di routine, quando lavorava come assistente di Popper. Anche se Popper scriveva in bello stile inglese, le versioni iniziali della sua opera contenevano spesso errori di lingua inglese, e spesso egli perdeva di vista la struttura grammaticale di un brano mentre era profondamente coinvolto nell'afferrarne il contenuto. Tali questioni sono state generalmente sistemate nel corso delle frequenti revisioni delle varie versioni del dattiloscritto e delle stesure provvisorie).

Dal punto di vista dello stile, il materiale è stato fissato nel rispetto dell'ortografia inglese, e non abbiamo cambiato il tipico stile di Popper (se non per usare il "cfr." al posto del suo idiosincratico "cp."). Abbiamo anche evitato d'introdurre modifiche al suo stile per tenerlo in linea con convenzioni che sarebbero più usuali se il materiale fosse stato scritto oggi, in modo tale che i lettori dovrebbero tenere in mente che, quando Popper scriveva, le parole "uomo" o "uomini" si usavano del tutto comunemente per indicare "persone" – e che questo è il modo in cui il suo testo dovrebbe essere interpretato – anche se abbiamo modificato la parola "maomettani", in quanto riconosciuta ora come offensiva, con l'espressione "seguaci dell'Islam".

Il nostro modo di procedere è stato il seguente: Piers Norris Turner e Jeremy Shearmur hanno entrambi raccolto materiale dall'Archivio Hoover, Jeremy Shearmur anche da Klagenfurt, Christchurch e Pittsburgh. Jeremy Shearmur ha svolto il lavoro editoriale iniziale – cioè, trascrizione, scelta e annotazione del materiale, insieme alla stesura di una bozza dell'introduzione e di queste note – mentre Piers Norris Turner ha svolto la parte popperiana del collaboratore sul piano critico, con commenti critici e revisioni. Vorremmo esprimere il nostro ringraziamento ai consulenti della Routledge, che ci hanno dato utilissimi suggerimenti su come potessimo integrare le nostre idee iniziali per la raccolta, e specialmente a Malachi Hacohen, che ci ha fornito indicazioni specifiche per certo materiale interessante. Vorremmo esprimere il nostro ringraziamento anche al dott. Peter Roeper, al prof. David Turner, al dott.

Winfried Thielmann, a Joseph Falsone e a Colin Shearmur per traduzioni o consigli riguardanti il materiale non in lingua inglese, al prof. Klaus Larres per l'aiuto nella ricerca di una citazione da Churchill, e a Joseph Agassi e Jim Reed per il loro aiuto nel rintracciare un riferimento a Heine. Vorremmo egualmente ringraziare Valentin Bazhanov per l'aiuto nella ricerca di un riferimento a Gorbaciov, e anche Tony Bruce, Amanda Lucas e Katie Young della Routledge, nonché il nostro redattore Andy Soutter per molti utili suggerimenti, e Pamela Shearmur e David Wall per l'aiuto nella correzione delle bozze.

Il *copyright* del materiale apparteneva ovviamente a Popper, e vorremmo far presente il nostro ringraziamento alla signora Melitta Mew per la sua autorizzazione a riprodurre il materiale in questo volume, e per il suo incoraggiamento. Vorremmo esprimere il nostro ringraziamento anche a coloro ai quali si fa riferimento nei *Ringraziamenti*.

Abbiamo lavorato con piacere a questo progetto, ma siamo fin troppo consapevoli della nostra fallibilità, e saremmo particolarmente grati sia per critiche, sia per suggerimenti, che possono esserci comunicati nel modo migliore attraverso la casa editrice di questo volume: senza escludere, nel caso, la nostra disponibilità a produrre una seconda edizione.

Jeremy Shearmur, Wamboin, New South Wales, Australia
Piers Norris Turner, Chapel Hill, North Carolina
Maggio 2007

¹ «Concezioni ottimista, pessimista e pragmatista della conoscenza scientifica» (1963), "Introduzione": cfr. p. 75 della presente raccolta.

² È importante notare che Popper considerava il suo lavoro sulla filosofia della scienza come un contributo all'epistemologia; cfr., al riguardo, la "Prefazione" (1959) alla sua *Logica della scoperta scientifica*.

³ Cfr. *La società aperta*, nota 4 al cap. 7.

⁴ Cfr. *ivi*, nota 25, Parte II, al cap. 7. Hans-Joachim Dahms ha intrapreso una ricerca molto interessante, dove ha incluso un'intervista a Popper, sul significato di una reazione critica contro queste idee di Nelson nello sviluppo politico di Popper, che non è stata ancora pubblicata.

Alcuni interessanti saggi di Nelson, che comprendono la sua peculiare critica della democrazia e le idee sulla *leadership*, sono disponibili in inglese in LEONARD NELSON, *Politics and Education*, trad. di W. Lansdell, Allen & Unwin, London 1928.

⁵ «Ricordi di Otto Neurath» (1973): cfr. p. 100 di questa raccolta.

⁶ Cfr. “Corrispondenza con Carnap sulla filosofia sociale” (1940-1950) in questa raccolta, in particolare la lettera di Popper del 6 gennaio 1947.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Popper fa riferimento alla passione di Kraft per la musica come a qualcosa che lo attraeva; cfr. p. 18.

⁹ Cfr. particolarmente i paragrafi 12-14.

¹⁰ Questi fatti risultano chiari dalla corrispondenza Popper/Hayek; cfr. i documenti conservati nell'Archivio Popper e nell'Archivio Hayek, entrambi nell'Archivio della Hoover Institution.

¹¹ Cfr., per esempio, i commenti contenuti nelle lettere della signora Popper ai Roth, nella cartella 8 della Collezione Roth, Archivio Macmillan Brown dell'Università di Canterbury a Christchurch, Nuova Zelanda.

¹² Josefina Anne Henninger (1906-1985).

¹³ Cfr. *La ricerca non ha fine*, paragrafo 21.

¹⁴ MALACHI HACHOEN, *Karl Popper: The Formative Years*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

¹⁵ Cfr. *La ricerca non ha fine*, paragrafo 21.

¹⁶ Cfr. *ibidem* ed anche la corrispondenza A.C. Ewing/Popper, nell'Archivio della Hoover Institution, e quella con Walter Adams per conto dell'*Academic Assistance Council*, 28 novembre 1936 (Archivio Popper 513.2).

¹⁷ L'Archivio dell'Università di Canterbury, a Christchurch, possiede una limitata quantità di materiale, separata dal materiale generale dell'Archivio dell'Università, sulla nomina di Popper e sugli anni da lui trascorsi in Nuova Zelanda. Cfr. il materiale estratto dall'*University Canterbury Registry Records* a MB456; numero d'accesso: 956.

¹⁸ “Le biblioteche, ecc., sono poco fornite”. Cfr. la lettera di A.J. Harrop a Karl Popper, 2 gennaio 1936, Archivio Popper 366.3

¹⁹ Alcuni dei manoscritti e la relativa corrispondenza si trovano nell'Archivio Popper.

²⁰ Dettagli della serie sono riportati nelle note a “Scienza e religione”.

²¹ AUREL KOLNAI, *The War Against the West*, Gollancz, London 1938.

²² Per una discussione al riguardo, cfr. JEREMY SHEARMUR, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, London-New York 1986, cap. 4 (trad. it. *Il pensiero politico di Karl Popper*, Società Aperta, Milano 1997).

²³ Cfr., a proposito, il suo riferimento, in quanto aggiunto alla nota 5 del capitolo 5 de *La società aperta*, al saggio di L.J. RUSSELL, «Propositions and Proposals», in *Library of the Xth International Congress of Philosophy, vol. I: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam, August 11-18, 1948*, a cura di E.W. Beth e H.J. Pos, e J.H. A Hollak (co-curatore), North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1949, pp. 618-620, e l'idea che le proposte possano venir *discusse*. Popper citò per la prima volta il saggio di Russell in «Previsione e profezia nelle scienze sociali», che apparve negli Atti dello stesso Congresso, e ristampato da allora in *Congetture e confutazioni*.

²⁴ Cfr. la lettera di Popper al Rev. Michael Sharratt, 24 ottobre 1974, Biblioteca Popper dell'Università di Klagenfurt, Manoscritti diversi 68. Popper diede una risposta all'articolo di Sharratt, «Popper on Totalitarianism», in *The Clergy Review*, anno LIX, n. 8, agosto 1974, pp. 543-555; si veda nelle pp. 552-554 una critica che Popper riteneva «molto giusta». (L'articolo di Sharratt era il terzo di una serie; i primi due erano: «Introducing of Karl Popper I: Popper on Knowledge», in *The Clergy Review*, anno LIX, n. 6, giugno 1974, pp. 390-400, e «Introducing Karl Popper II: Popper on Science», in *The Clergy Review*, anno LIX, n. 7, luglio 1974, pp. 467-480).

²⁵ Cfr. *Conoscenza oggettiva*, cap. 2, nota 9, p. 142.

²⁶ Coloro che sono interessati all'intero articolo possono leggere «Karl Popper on God: The Lost Interview», in *Skeptical*, 6, n. 2, 1998, pp. 46-49.

²⁷ Come risulta chiaro dalla corrispondenza di Popper con Gombrich, parte della quale è conservata nell'Archivio della Hoover Institution.

²⁸ Cfr. la corrispondenza Popper/Viner, Archivio della Hoover Institution 358.28.

²⁹ Hayek non reclutò alcuno dei personaggi suggeriti da Popper. Ma vale la pena notare che la Mont Pelerin Society non fu inizialmente un'associazione schiettamente liberale di tipo classico nella sua identità politica, come invece lo divenne successivamente. (Un'interessante indicazione di questo fatto viene fornita dal carattere della discussione che si svolse nella sua riunione iniziale, di cui si trova un'inedita trascrizione di note nell'Archivio della Hoover Institution, Archivio della Mont Pelerin Society, cartella 14).

³⁰ Cfr. J.W.N. WATKINS, «Negative Utilitarianism», part II, in *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 37, 1963, pp. 95-114.

³¹ Cfr. JOHN RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 (trad. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999); CASS SUNSTEIN, «Political Conflict and Legal Agreements», in *The Tanner Lectures on Human Values*, 17, 1996, pp. 137-249.

³² RUSH RHEES, «Social Engineering», in *Mind*, n.s., 56, 1947, pp. 317-331.

³³ Jarvie, in quel momento, lavorava come assistente di Popper.

³⁴ Cfr. anche le sue osservazioni sull'America nel paragrafo 28 de *La ricerca non ha fine*.

³⁵ Cfr., per esempio, ALAN DONAGAN, «Historical Explanation: the Popper Hempel Theory Reconsidered», in *History and Theory*, 4, n. 1, 1964, pp. 3-26.

³⁶ Popper aveva discusso questa idea sia ne *La società aperta* che in *Miseria dello storicismo*. C'è materiale relativo a questo argomento anche nel suo «Un approccio pluralista alla filosofia della storia», ne *Il mito della cornice* e ne «La teoria del pensiero oggettivo» e «Una concezione realistica della logica, della filosofia e della storia», in *Conoscenza oggettiva*. Tuttavia, il più esauriente resoconto delle idee di Popper sulla logica situazionale si trova ora in «Modelli, strumenti e verità», ne *Il mito della cornice*.

³⁷ MALACHI HACOEN, *op. cit.*

³⁸ Cfr., per una breve e utile discussione, le voci sul «sistema elettorale» e sul «voto alternativo», in V. BOGDANOR (ed.), *Blackwell Encyclopaedia of*

Political Institutions, Blackwell Reference, Oxford 1987.

³⁹ Si veda, in particolare, la lunga nota del cap. 9 de *La società aperta*, da cui sono tratte le citazioni nel testo, p. 382

⁴⁰ Cfr., al riguardo, MALACHI HACOEN, *op. cit.*; TROELS HANSEN EGGERS, «Which Came First: The Problem of Induction or the Problem of Demarcation?», in *Karl Popper: a Centenary Assessment, Vol. I*, a cura di Ian Jarvie, Karl Milford e David Miller, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 67-81; MICHEL TER HARK, «Between Autobiography and Reality: Popper's Inductive Years», in *Studies in the History and Philosophy of Science*, 33A (1), marzo 2002, pp. 79-103.

⁴¹ Cfr. anche JOHN WETTERSTEN, «New Insights on Young Popper», in *Journal of the History of Ideas*, 66, n. 4, 2005, pp. 603-631. Questo saggio di Popper, e altri scritti precedenti, sono inclusi in KARL POPPER, *Frühe Schriften (1925-1936) (Gesammelte Werke, vol. I)*, a cura di T.E. Hansen, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

⁴² La corrispondenza Popper/Hayek può essere consultata nei fondi dell'Archivio della Hoover Institution sia per Hayek che per Popper. Anche parte della corrispondenza Popper/Gombrich si trova nell'Archivio della Hoover Institution.

⁴³ Per una discussione di questo argomento da parte di SHEARMUR, si veda il suo volume *Il pensiero politico di Karl Popper*, cit.

⁴⁴ Il resoconto di Popper, ne *La ricerca non ha fine*, sulle sue *William James Lectures*, tenute ad Harvard nel 1950, fa pensare che queste avessero un qualche contenuto politico sostanziale. Tuttavia, Popper non ha depositato, come in realtà richiedevano le condizioni delle conferenze, un manoscritto delle conferenze alla Harvard University Library. Un nastro registrato delle conferenze, che a quanto pare esisteva, è andato perduto. E benché Popper facesse riferimento, nella corrispondenza, alle conferenze come se esistesse un manoscritto, sembra che ora non rimanga nulla, a parte alcune note nell'Archivio Hoover, che non toccano temi politici.

⁴⁵ Alcune delle conferenze sono state registrate (male) su un arcaico strumento di registrazione. Jeremy Shearmur le ha trascritte (anche se ciò gli ha comportato molto lavoro congetturale). Egli ha in programma di pubblicare un resoconto delle conferenze entro breve tempo, ed esplorerà la fattibilità di pubblicare quanto vi è delle stesse conferenze.

⁴⁶ Altro materiale sull'etica include l'«Introduzione» di Popper al libro di L.M. LORING, *Two Kinds of Values*, Routledge, London 1966 (un'introduzione troppo puntata sull'opera di Loring per poter valere come contributo autonomo), e un breve manoscritto nell'Archivio Popper, 366.14, «A Non-psychological Motivation of the Categorical Imperative», che, benché interessante, pone alcuni problemi nella sua attribuzione, che J. Shearmur discute ne *Il pensiero politico di Karl Popper*, cit., p. 215, nota 27.

⁴⁷ Cfr. MANFRED LUBE, *Karl R. Popper: Bibliographie 1925-2004*, Schriftenreihe der Karl Popper Foundation, Klagenfurt, vol. 3, Lang, Frankfurt am Main-New York 2005.

RINGRAZIAMENTI

Vorremmo esprimere, qui, il nostro ringraziamento per le autorizzazioni ad includere materiale nella presente raccolta. Si tenga presente che, in molti casi, ci sono stati concessi diritti solo per l'uso di materiale nella presente raccolta, ma rimanendo salvi i diritti di *copyright* per i rispettivi possessori.

- KARL POPPER, «Popper on Democracy: The Open Society and Its Enemies Revisited», in *The Economist*, 23 aprile 1988, pp. 111-119. Autorizzazione concessa da *Rights and Syndication Executive*, Red Lion Square, London WC1.
- KARL POPPER, «The Importance of Critical Discussion», in *Free Inquiry*, vol. 2, inverno 1981-1982, pp. 7-11: *Council for Secular Humanism*, attn. Andrea Szalanski, PO Box 664, Amherst, New York 14226-0664.
- Prof. Ernst Badian, per la sua corrispondenza con Karl Popper.
- Prof. Neil McIntyre ed il *British Medical Journal*, per «The Critical Attitude in Medicine», che è riprodotto con l'autorizzazione del *BMJ Publishing Group*.
- Casa editrice «Basil Blackwell», per «Julius Kraft», che apparve la prima volta in *Ratio*, 4, 1962, pp. 7-12.
- Casa editrice «Springer Verlag», per «Memories of Otto Neurath», pubblicate la prima volta in OTTO NEURATH, *Empiricism and Sociology*, a cura di Marie Neurath e Robert Cohen, Reidel, Dordrecht-Boston 1973, pp. 51-56.

- Il “Macmillan Brown Archive”, University of Christchurch, Nuova Zelanda, per l’autorizzazione a riprodurre: MB 155, Roth Papers, Box 8, “For a Better World” (conferenza incompleta), 1973: Macmillan Brown Library, University of Canterbury, Christchurch, Nuova Zelanda.
- Il “Thomson Learning Rights Group”, per «Plato», tratto da *International Encyclopedia of the Social Sciences*, a cura di David L. Sills, Macmillan and Free Press, New York 1968, 17 voll., vol. 12, pp. 159-164. Ristampato con autorizzazione di Gale, dipartimento del “Thomson Learning”: www.thomsonrights.com. Fax 800 730-2215.
- “Archives of Scientific Philosophy, Special Collections Department”, University of Pittsburgh, per l’autorizzazione ad includere materiale dalla loro “Rudolf Carnap Collection”, e per l’autorizzazione ad includere materiale in loro possesso della corrispondenza Popper/Carnap. Citazioni con autorizzazione della University of Pittsburgh. Tutti i diritti riservati.
- Giancarlo Bosetti, per la sua introduzione, e l’autorizzazione a pubblicarla in inglese, a «The Power of Television», ed a Joseph Falzone, per la sua traduzione dell’introduzione di Bosetti.
- *The Skeptic*, per l’autorizzazione a pubblicare l’estratto dall’intervista con Popper sulla religione.

Popper conservò, dovunque, il *copyright* dei suoi scritti, e noi ringraziamo la signora Mew per la sua autorizzazione a pubblicarli in questa sede. Abbiamo cercato d’individuare e di contattare possibili possessori di *copyright*; nel caso che ci siano sfuggiti eventuali diritti, vorremmo qui scusarcene e invitare i possessori a contattarci attraverso la casa editrice.

LIBRI DI POPPER

(Limitatamente a quelli in inglese e ai più importanti in tedesco)

Nel corso della sua vita, Popper si preoccupò regolarmente di rivedere le sue opere; è quindi importante prenderne in considerazione la più recente edizione disponibile. L'editrice Routledge pubblica, attualmente, sia ad Abingdon (Regno Unito) che a New York (Stati Uniti).

Logik der Forschung, J. Springer, Vienna 1934; opera pubblicata attualmente da Mohr Siebeck. [Trad. ingl. *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959; attualmente pubblicato dalla Routledge; trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970].

The Open Society and its Enemies, Routledge, London 1945 etc. [Trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, vol. unico, Armando, Roma 2003¹].

The Poverty of Historicism, Routledge, London 1957 etc. [Trad. it. *Miseria dello Storicismo*, Feltrinelli, Milano 1976].

Conjectures and Refutations, Routledge, London 1963 etc. [Trad. it. *Congetture e Confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972].

Objective Knowledge, Clarendon Press, Oxford 1972 etc. [Trad. it. *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma 2002²].

Unended Quest, Fontana, London 1976; opera attualmente pubblicata dalla Routledge. [Trad. it. *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Armando, Roma 2002²].

The Self and its Brain (con Sir John Eccles), Springer International, London 1977, opera attualmente pubblicata dalla Routledge. [Trad. it. *L'io e il suo cervello*:

- vol. I: *Materia, coscienza e cultura*, Armando, Roma 2001⁵; vol. II: *Strutture e funzioni cerebrali*, Armando, Roma 1998⁵; vol. III: *Dialoghi aperti tra Popper ed Eccles*, Armando, Roma 2001⁴].
- Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, a cura di T. Hansen, Mohr Siebeck, Tübingen 1979. [Trad. it. *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1987].
- Quantum Theory and the Schism in Physics*, a cura di W.W. Bartley III, Hutchinson, London 1982; opera attualmente pubblicata dalla Routledge. [Trad. it. *La teoria dei quanti e lo scisma nella fisica*, Il Saggiatore, Milano 1984].
- The Open Universe*, a cura di W.W. Bartley III, Hutchinson, London 1982; opera attualmente pubblicata dalla Routledge. [Trad. it. *L'universo aperto*, Il Saggiatore, Milano 1984].
- Realism and the Aim of Science*, a cura di W.W. Bartley III, Hutchinson, London 1983; opera attualmente pubblicata dalla Routledge. [Trad. it. *Il realismo e lo scopo della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1994; cfr. anche *Lo scopo della scienza*, Armando, Roma 2000].
- A World of Propensities*, Thoemmes, Bristol 1990. [Trad. it. *Un universo di propensioni*, Armando, Roma 1994].
- In Search of a Better World*, Routledge, London 1992. [Trad. it. *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando, Roma 2002].
- Knowledge and the Body-Mind Problem*, a cura di M.A. Notturmo, Routledge, London 1994. [Trad. it. *La conoscenza e il problema corpo-mente*, Il Mulino, Bologna 1996].
- The Myth of the Framework*, a cura di M.A. Notturmo, Routledge, London 1994. [Trad. it. *Il mito della cornice*, Il Mulino, Bologna 1995].
- The Lesson of this Century*, Routledge, London 1997. [Trad. it. *La lezione di questo secolo*, Marsilio, Venezia 2003].
- The World of Parmenides*, a cura di A.F. Peterson, con la collaborazione di Jørgen Mejer, Routledge, London 1998. [Trad. it. *Il mondo di Parmenide*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998].
- All Life is Problem Solving*, Routledge, London 1999. [Trad.

it. *Tutta la vita è un Risolvere problemi*, Rusconi, Milano 1996].

Frühe Schriften (1925-1936), a cura di T.E. Hansen, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

Una Bibliografia completa degli scritti di Popper fino al 1974, compilata da T.E. Hansen è inclusa in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle, Illinois 1974. Un elenco abbreviato di pubblicazioni venne incluso nelle varie edizioni di *La ricerca non ha fine*. Una bibliografia degli scritti di Popper fino al 2004, che elenca anche una notevole quantità di letteratura secondaria, è quella di M. LUBE, *Karl R. Popper, Bibliographie 1925-2004*, Peter Lang, Frankfurt 2005.

PARTE I

INTRODUZIONE

CONCEZIONI OTTIMISTA, PESSIMISTA E PRAGMATISTA DELLA CONOSCENZA SCIENTIFICA (1963)¹

I

La teoria della conoscenza è al centro stesso della filosofia, non solo della filosofia della scienza, ma anche dell'etica, della filosofia politica, e perfino della filosofia dell'arte. Indubbiamente questo è, almeno in parte, dovuto al fatto che ogni qualvolta cerchiamo di *giustificare* qualcuna delle nostre asserzioni, cominciamo col domandarci se le nostre giustificazioni siano valide. In questo modo siamo portati a pensare alla *giustificazione* delle nostre asserzioni, delle nostre convinzioni, delle nostre teorie, e delle nostre ipotesi. E le risultanti *teorie della giustificazione* formano quella che viene chiamata *teoria della conoscenza* (o epistemologia).

Parlando in senso lato, ci sono state fin dall'antichità due principali scuole nella teoria della conoscenza: una è la scuola dei *peessimisti*, degli scettici (o degli agnostici) che negano la possibilità di giustificazione e, con ciò, la possibilità di ogni consolidata conoscenza; l'altra è la scuola di coloro che credono nella possibilità di giustificazione, cioè di dare una giustificazione alla nostra pretesa di conoscere, di poter raggiungere la conoscenza. Chiamerò questa seconda scuola semplicemente la scuola degli *ottimisti*.

Sembra piuttosto ovvio che gli scettici debbano aver torto nel negare la possibilità di conoscenza; essi, infatti, sembrano essere smentiti dall'incredibile successo della scienza.

Questa argomentazione contro gli scettici venne utilizzata per la prima volta 200 anni fa da Immanuel Kant, il quale faceva riferimento al successo della teoria di Newton; ed io ritengo che questa sia un'argomentazione

decisiva. Non avrebbe potuto essere utilizzata prima di Newton, perché il suo fu il primo successo realmente considerevole nella scienza: un successo capace di scuotere persino uno scettico.

Negli ultimi 200 anni, l'argomentazione di Kant è diventata ancor più convincente; ed io ritengo che il fatto di essere costretti ad utilizzare l'argomentazione di Kant basata sull'esistenza della conoscenza scientifica vada molto più in là, fino a trasformare la teoria della *conoscenza*, appunto, in teoria della *conoscenza scientifica*.

Dicendo che siamo *costretti* ad utilizzare l'argomentazione di Kant, intendo dire che se non fosse per l'argomentazione di Kant, la quale mostra che gli scettici o pessimisti debbono aver torto, essi avrebbero chiaramente vinto il dibattito su tutto ciò che conta.

Nella nostra epoca è difficile giudicare il secolare dibattito fra ottimisti e pessimisti nella teoria della conoscenza, semplicemente perché oggi – dopo Newton, Maxwell e Einstein – sappiamo che i pessimisti debbono essere nel torto. Tuttavia, anche quelli di noi che sono in grado di non dare credito a questa conoscenza, penso debbano ammettere che le argomentazioni degli scettici sono sempre state superiori a quelle delle varie scuole di ottimisti. Inoltre, mentre gli scettici hanno tenuto validamente le proprie posizioni, gli ottimisti hanno sviluppato un gran numero di argomentazioni ingannevoli e di teorie della conoscenza sia poco convincenti in se stesse che incompatibili tra di loro. Alcune erano ingenue, altre estremamente sottili e ingegnose, ma temo che nessuna fosse minimamente convincente per alcuno, tranne – forse – che per il loro autore.

Il quadro della situazione da me delineato è, ovviamente, eccessivamente semplificato, ma esso spiega perché alla fine del secolo scorso sia nata negli Stati Uniti una nuova filosofia della scienza che ha tentato di superare il punto morto fra pessimisti e ottimisti. Mi riferisco ovviamente alla filosofia del pragmatismo.

Vista in questo particolare contesto, la posizione dei pragmatisti può essere fissata nel modo seguente: le teorie scientifiche sono *strumenti* di estremo successo: strumenti

sia per la previsione che per la tecnologia. Tuttavia, non sono *nient'altro che* strumenti.

È abbastanza chiaro che, per gli strumenti, il problema della giustificazione è semplicemente qualcosa di non applicabile. Non si possono produrre argomentazioni per giustificare una pala, o una bicicletta, o una penna stilografica – anche se, ovviamente, ci sono pale, o biciclette, o penne stilografiche migliori e peggiori: la loro buona o cattiva qualità non è una cosa che possa essere giustificata con una qualche argomentazione; è semplicemente una questione di successo: di successo pratico.

Ebbene, si potrebbe dire che questa filosofia strumentalista ha cercato di adottare una terza posizione differente sia da quella degli scettici che da quella degli ottimisti, riconoscendo tuttavia ad entrambe ciò che era loro dovuto.

Agli ottimisti essa concede che l'argomentazione di Kant sia valida: esiste la scienza, e ciò che *conta* è il suo *successo*.

Ai pessimisti viene concesso che non esiste *alcuna conoscenza pura o teorica* e che una *giustificazione puramente teorica* non esiste. Infatti, viene concesso che per una conoscenza autenticamente teorica – una conoscenza il cui valore non risieda semplicemente nel suo successo pratico o strumentale, ma una conoscenza il cui valore sia nel soddisfare una curiosità *puramente intellettuale* (ammesso che una cosa di questo tipo esista) – sarebbe essenziale una certa *giustificazione* teorica o argomentativa: essenziale per questo genere di conoscenza *pura*.

Così, il pragmatista concorda con lo scettico sull'impossibilità di una conoscenza *pura*. Tuttavia, egli può anche accettare l'argomentazione kantiana tratta dall'esistenza della scienza, perché questa argomentazione si basa sul *successo* della scienza, che mai è più impressionante e indubitabile di quando diventa pratico, tecnologico e strumentale.

Un modo leggermente diverso di considerare il pragmatismo sarebbe questo: il pragmatismo, si potrebbe dire, è una forma appena mascherata di scetticismo.

Infatti, l'originaria controversia tra le due parti, gli scettici e gli ottimisti, era sulla conoscenza pura o sulla conoscenza teorica. Nessuno ha mai dissentito sul fatto che gli strumenti possano avere un alto successo o un completo insuccesso. Così, il pragmatismo è semplicemente un tipo di scetticismo riformato: riformato per tener conto dell'avvento della scienza moderna, usato inizialmente da Kant come bacchetta per battere gli scettici; possiamo quindi considerare il pragmatismo come una forma di scetticismo; come una filosofia che ammette che vi sia la scienza, ma che nega che la scienza sia conoscenza.

Se consideriamo il pragmatismo in questo modo, troviamo allora che è una dottrina piuttosto antica. Essa venne utilizzata dal vescovo Berkeley per mostrare che la nuova scienza secolare – che era allora, per lo più, la teoria di Newton – non era conoscenza, ma semplicemente uno strumento: uno strumento per il calcolo e la previsione. Ed essa era stata usata in precedenza dal cardinal Bellarmino contro Galileo, proprio per lo stesso scopo. In altre parole, questa dottrina fu originariamente ostile all'avvento della scienza: fu un tentativo, in realtà, di sminuire la scienza. Il suo intento fu quello di mostrare che la scienza è semplicemente un tipo di osannata tecnica pratica, come una glorificata idraulica; che essa non può avere alcun messaggio per lo spirito umano, benché possa essere d'aiuto per il corpo umano.

Ebbene, sono dell'avviso che tutto ciò sia completamente sbagliato. Io ammiro Newton per il suo successo *intellettuale*; per averci dato la speranza, per la prima volta nella storia dell'umanità, di poter realmente arrivare a comprendere qualcosa sul mondo in cui viviamo. Ed ammiro Einstein per ragioni simili. Quanto allo stesso Einstein, sia detto per inciso, non era affatto impressionato dalla tecnologia che egli contribuì a creare; ed arrivò persino a dire della bomba che, come risultato intellettuale, era una sciocchezza.

Coloro che come me dissentono dal pragmatismo o dallo strumentalismo ammettono, ovviamente, che la maggior parte delle teorie scientifiche sono strumenti. Ciò che noi neghiamo è che esse non siano *nient'altro che* strumenti:

più precisamente, che non possano avere valore come conoscenza teorica pura. Ed affermeremo la tesi antiquata che lo scienziato puro ricerca la *verità*, e non solo l'*utilità*.

Il grande pragmatista William James prevede più o meno quest'ultima osservazione, perché cercò di contrastarla proponendo la tesi che la *verità* (e in particolare la verità di una teoria scientifica) equivale all'*utilità*, al suo successo pratico. Ma neppure tutti i pragmatisti accettarono l'equazione jamesiana "la verità equivale all'utilità": ed io ritengo che la teoria della verità sviluppata da Alfred Tarski abbia dissipato molti timori scettici sull'idea di verità. Ciò che Tarski ha fatto è stato di mostrare che non c'è alcuna ragione di abbandonare la concezione di buon senso secondo cui un'affermazione o una teoria sono vere se corrispondono ai fatti. Inoltre, egli ha fornito un'analisi di ciò che può intendersi se si dice di un'affermazione che essa corrisponde ai fatti.

La teoria di Tarski mi consente di dire, senza timore di usare parole prive di significato, che la scienza pura tende, o dovrebbe tendere, alla *verità*, piuttosto che al *potere* o al *successo tecnologico*.

Ma se, in tal modo, dissento dal pragmatismo e dallo strumentalismo, debbo risolvere un grave problema. Infatti, se rifiutiamo la soluzione pragmatista del problema della conoscenza, come possiamo evitare di scivolare nuovamente nell'antica controversia tra gli scettici e gli ottimisti?

Sono d'accordo con i pragmatisti che dobbiamo cercare una terza posizione tra ottimismo e pessimismo. Ma è chiaro che la nostra nuova "terza posizione" dovrà essere, in contrasto con la "terza posizione" dei pragmatisti, molto più lontana dal pessimismo che dall'ottimismo.

Infatti, dovrò ora sostenere che la conoscenza puramente teorica, la conoscenza che tende alla verità, esiste. Dovrò anche sostenere che questa conoscenza puramente teorica è progressista. Inoltre, dovrò addirittura sostenere che essa è una conoscenza *razionale*; un'affermazione che mostra quanto diversa sia la mia posizione da quella degli scettici e da quella dei pragmatisti.

D'altra parte, essa è anche molto differente da quella

degli ottimisti. Infatti, anche se sostengo che stiamo tendendo a teorie vere, non affermo che abbiamo avuto, o che avremo, successo. È quanto meno molto dubbio che Newton sia riuscito a individuare una teoria vera, benché sia sostenibile che egli sia arrivato più vicino alla verità di quanto vi sia arrivato Keplero. Neppure Einstein ha sostenuto che la relatività generale fosse vera; ma ha sostenuto che era un miglioramento rispetto alla teoria di Newton nell'essere una migliore approssimazione alla verità.

Cercherò ora di formulare la posizione che sto prendendo nei confronti dello scetticismo e dell'ottimismo.

1. Sia i pessimisti che gli ottimisti erano d'accordo almeno sul fatto che il *problema centrale* della teoria della conoscenza fosse il problema della *giustificazione*; o, più precisamente, della *giustificazione razionale* della *pretesa* che alcune delle nostre convinzioni o teorie siano vere.

Questa formulazione mi sembra errata. Io sostengo che può esserci una conoscenza scientifica puramente teorica che non sia giustificabile in questo senso: non possiamo giustificare la pretesa che sia vera. La cosa migliore che possiamo fare – e non sempre possiamo farlo – è la seguente. Noi possiamo rilevare che, alla luce della ricerca di una *discussione critica*, la teoria in questione sembra essere preferibile a tutte le teorie concorrenti nel senso che essa, finora, sembra essere la più vicina alla verità, o una migliore approssimazione alla verità rispetto alle altre. A questo possiamo aggiungere, in alcuni casi molto favorevoli, che, alla luce della discussione critica, e dei controlli più approfonditi, non abbiamo trovato alcuna ragione per pensare che la teoria in questione sia falsa.

2. Abbandonando la giustificazione delle pretese di verità, noi stiamo chiaramente dalla parte dei pessimisti e degli scettici. Ma, contrariamente sia ai pessimisti che agli ottimisti, non accettiamo l'idea che il problema della giustificazione equivalga al problema della conoscenza.

3. Come gli ottimisti, accettiamo l'argomentazione di Kant secondo la quale il successo della teoria di Newton, e di altre teorie scientifiche, stabilisce il fatto che lo

scetticismo sia in errore. Ma non accettiamo la concezione ottimistica secondo cui questo dimostrerebbe che debba esistere una qualche giustificazione positiva per le nostre pretese di conoscenza. Al contrario, insistiamo sul fatto che da una teoria possiamo esigere solo che sia stata a fondo criticata e controllata, e che *finora* essa abbia resistito ad ogni critica e ad ogni controllo. Ma questo non significa che essa non possa essere confutata domani.

4. Ogni critica di una teoria è un tentativo di confutarla; sia dimostrando che non corrisponde ai fatti, o dimostrando che non risolve i problemi che sostiene di risolvere; oppure mostrando che è peggiore di alcune delle teorie concorrenti: per esempio, perché non risolve altrettanti problemi, o perché rimuove semplicemente alcuni dei problemi che un'altra teoria è in grado di risolvere.

5. La scienza può essere considerata *razionale* nel senso migliore e più chiaro del termine, vale a dire nel senso che è costantemente soggetta alla critica, alla discussione critica razionale.

6. I controlli, come quelli sperimentali o osservazionali, sono parte di questa discussione critica razionale.

7. La discussione consiste, principalmente, in tentativi di valutare i rispettivi meriti delle *teorie in competizione*: quale di esse abbia la maggiore forza esplicativa; quale di esse possa essere meglio controllata e abbia resistito meglio ai controlli; quale di esse, in breve, sembri più vicina alla verità.

Questa è, in breve, la posizione da me adottata riguardo alla teoria della conoscenza. Posizione che implica l'idea che la conoscenza – la conoscenza scientifica – sia instabile, progressiva, critica, e che sia sempre provvisoria e ipotetica. Essa ricerca la verità e tenta di arrivarci il più vicino possibile, senza mai pretendere, o tentare di giustificare la pretesa, di averla raggiunta.

II

Vengo ora a un problema completamente differente.

Questa teoria non giustificazionista della conoscenza è pertinente per l'analisi del metodo scientifico? E in caso affermativo, che differenza fa?

Essa fa una differenza molto grande. Per dimostrarlo descriverò innanzitutto brevemente i principali atteggiamenti nei confronti del metodo scientifico assunti dagli ottimisti, dagli scettici e dai pragmatisti.

Gli ottimisti – o almeno la loro ala empirista – ritenevano che il metodo della scienza consistesse nel raccogliere osservazioni e fatti sperimentali, e nel passare da questi a teorie tramite *generalizzazione o induzione per ripetizione*.

Gli scettici affermavano che generalizzazione o induzione non avessero valore: secondo Hume, nessun numero di osservazioni di cigni bianchi avrebbe potuto dimostrare, o rendere probabile, l'asserto che tutti i cigni siano bianchi.

Ma Hume riteneva che animali e uomini tendano a formare le loro abitudini per ripetizione, ossia per induzione. Poiché l'induzione non era valida, questo, egli sottolineava, era un metodo completamente irrazionale. Ma precisava che questo metodo irrazionale di formazione di abitudini per induzione sembrava funzionare meglio di ogni metodo razionale. Con questa argomentazione Hume divenne l'antenato dell'irrazionalismo.

I pragmatisti moderni – o almeno alcuni di loro – cercano di sostenere entrambe le cose.

Essi sono d'accordo con Hume nel ritenere che l'induzione non sia valida, ma dicono che l'espressione “non valida” significhi qui soltanto “non valida nel senso in cui le inferenze di logica deduttiva sono valide”; e questo, dicono, è banale.

Essi sono d'accordo con Hume anche nel ritenere che l'induzione – o, come essi preferiscono dire, le “procedure induttive” – siano il metodo migliore e di maggiore successo a nostra disposizione. Ed argomentano nel modo seguente: se le procedure induttive hanno successo, allora questo significa che esse possono essere considerate “valide” in un certo senso della parola. Certamente, non nel senso in cui la deduzione viene chiamata “valida”. Ma

non c'è altro criterio di giudicare validità – dicono – se non il successo.

Si potrebbe rammentare che William James suggeriva che avremmo dovuto identificare la *verità* – la verità di una teoria – con il suo successo o con la sua utilità. I suoi discendenti moderni identificano la validità – la validità di un'argomentazione – con la sua utilità o con il suo successo. La somiglianza è sorprendente.

Ma dovrei in realtà dire che i moderni seguaci di James identificano la validità con il *presunto* successo o con la *presunta* utilità. Ritengo, infatti, che sia l'uso di procedure induttive, che il loro successo nella scienza siano un puro mito. Gli scienziati, i non-scienziati, e perfino gli animali, procedono diversamente².

La critica più importante a questa concezione dell'induzione è che la presunta analogia fra validità deduttiva e induttiva non regge: essa presuppone l'errata teoria che la validità deduttiva sia basata o sulla convenzione, o sul suo successo pratico, o su una certa irriducibile intuizione. Ma in realtà l'inferenza deduttiva è formalmente valida se, e soltanto se, *non esiste alcun esempio contrario*. Per "esempio contrario" s'intende qui un'inferenza della stessa forma logica dell'inferenza in questione, ma con premesse vere ed una conclusione falsa. La non esistenza di un esempio contrario assicura quindi la *trasmissione della verità* dalle premesse alla conclusione (purché le premesse siano tutte vere) e la *ritrasmissione della falsità* dalla conclusione ad almeno una delle premesse (purché la conclusione sia falsa).

Questa è la sola ragione per l'importanza teorica e pratica di un'inferenza deduttiva valida: essa *non* risiede in una (più o meno) arbitraria convenzione di considerare valide determinate inferenze, o nel successo pratico dell'inferenza deduttiva; e neppure nella sua persuasività intuitiva. Di conseguenza, la presunta analogia fra la validità dell'inferenza deduttiva e la presunta validità dell'inferenza induttiva non può essere sostenuta.

La posizione fra ottimismo e pessimismo che sto cercando di stabilire può essere brevemente descritta nel modo seguente.

Sono d'accordo con i pessimisti che *non esiste alcuna giustificazione per la pretesa di una particolare teoria o asserzione di essere vera. Perciò non esiste alcuna giustificazione della pretesa di sapere, ivi comprese le pretese di conoscenza scientifica*. Ma questo significa semplicemente che ogni conoscenza, compresa la conoscenza scientifica, è ipotetica o congetturale: è incerta, fallibile. Ciò, ovviamente, non vuol dire che ogni asserzione sia buona quanto qualsiasi altra asserzione concorrente. E ciò perché possiamo discutere *criticamente* le nostre varie asserzioni o congetture in competizione; e il risultato della discussione critica è che scopriamo perché alcune fra le congetture concorrenti siano migliori di altre.

Di conseguenza, sono d'accordo con gli ottimisti che la nostra conoscenza possa crescere, e possa progredire; infatti, possiamo talvolta giustificare il verdetto delle nostre discussioni critiche quando esso classifica certe congetture più in alto di altre.

Un verdetto di questo genere valuta sempre le nostre congetture o teorie dal punto di vista del loro *approccio alla verità*: anche se non possiamo giustificare alcuna pretesa che una teoria sia vera, possiamo talvolta fornire buone ragioni per affermare che una teoria è migliore di un'altra, o anche di tutte le teorie in competizione. In questo modo la nostra conoscenza può svilupparsi, e la scienza può progredire³.

¹ Prima parte della *Farnum Lecture* su "Il problema della conoscenza scientifica", tenuta all'Università di Princeton il 28 febbraio 1963. [Tratta dall'Archivio Popper 5-2, con l'aggiunta di alcuni punti presi dalle "correzioni alla trascrizione finale". Tutte le annotazioni tra parentesi quadre sono state aggiunte dai curatori].

² [Sembrirebbe come se il materiale nel testo dopo questa nota non facesse parte della conferenza originaria. Per evitare una ripetizione di "Ma" all'inizio di due paragrafi, abbiamo cancellato il "Ma" all'inizio del paragrafo dopo questa nota].

³ [Nel testo seguiva qui un breve paragrafo: “Un tentativo di mostrare che questo è così è stato fatto nella precedente conferenza”. Questo paragrafo, a sua volta, aveva una nota a piè di pagina, che recitava: «L’ultima frase qui riprodotta sostituisce la seconda (e principale) parte della mia conferenza a Princeton. Non l’ho riprodotta qui perché i problemi vengono trattati in maniera più completa nella prima conferenza (e anche nell’ultima conferenza) del presente volume». Quest’ultimo riferimento si riferiva a una prevista raccolta di saggi il cui progetto fu intrapreso da Popper con David Miller nel 1966. Secondo la versione del relativo indice all’Archivio Popper 6-8, la prima conferenza sarebbe stata “Scienza: problemi, scopi, responsabilità”, e l’ultima conferenza “Modelli, strumenti e verità”, entrambe ora nel volume di Popper *Il mito della cornice: difesa della razionalità e della scienza*, cit. Della conferenza originaria non sembra esistere più niente, tranne ciò che è riprodotto qui].

PARTE II

RICORDI D'AUSTRIA

1. JULIUS KRAFT, 1898-1960 (1962)¹

È facile elogiare un filosofo. È difficile spiegare, a se stessi e ad altri, la natura e il significato del suo successo.

(Julius Kraft)²

Julius Kraft, fondatore di *Ratio*, si è spento il 29 dicembre 1960 per un attacco cardiaco durante il viaggio di ritorno da un convegno dell'*American Philosophical Association* all'Università di Yale.

Julius Kraft era nato in Germania a Wunstorf, vicino ad Hannover, il 23 ottobre 1898. I suoi genitori erano persone estremamente colte, molto interessate all'arte, alla letteratura e alla musica. C'era un profondo legame fra tutti i membri della famiglia, e in particolare fra Julius e la sorella, che era più giovane di alcuni anni. Era una famiglia di persone di talento, in buone condizioni finanziarie e i cui i membri, così allora sembrava, potevano tutti aspettarsi una vita felice e di successo. Il Nazionalsocialismo distrusse queste prospettive. Solo Julius raggiunse il successo, nei suoi ultimi anni, dopo aver lottato e aver subito una profonda tragedia. La morte lo colse al culmine della sua vita, quando poteva non solo guardare indietro al successo e al riconoscimento ottenuti, ma anche ritenere che la sua influenza avesse fatto del bene.

La Prima Guerra Mondiale interruppe gli studi del giovane Kraft. Nessuno al mondo avrebbe potuto essere meno adatto alla vita nell'Esercito Imperiale Tedesco. Egli mi raccontò, solo qualche anno più tardi, di alcune delle orribili esperienze che posero la base della sua convinzione che ci fossero tutte le ragioni per dubitare della razionalità e della bontà dell'ordine sociale dell'epoca, e che, anzi, la vita sociale e politica del suo tempo e del suo Paese fosse

completamente marcia, e in urgente bisogno di una riforma.

Tornato dalla guerra, Kraft completò i suoi studi nella Facoltà di Giurisprudenza a Göttingen, dove si laureò nel 1922.

Circa due anni prima, gli era capitato uno degli eventi più importanti della sua vita: il suo incontro con Leonard Nelson, che egli descrisse in un saggio con il quale contribuì ad un volume commemorativo pubblicato dai discepoli di Leonard Nelson³:

Come giovane studente, insoddisfatto delle lezioni nella Facoltà di Giurisprudenza, con le loro acrobazie verbali e concettuali e la loro incessante difesa delle proprie tesi, mi recai, più o meno per caso, a una delle lezioni di Nelson sull'etica. Lo trovai proprio mentre era impegnato nel chiarire ciò che è bene e le opinioni su ciò che è bene. Non dimenticherò mai l'impressione che la sua analisi fece su di me. Mi sentii come se fossi di fronte a una forza della natura – a un terremoto.

Kraft divenne allievo di Nelson, studiando filosofia e conseguendo una seconda laurea nel 1924. Ritengo che, nel campo della filosofia giuridica e sociale, Kraft fu il più importante e originale discepolo di Nelson.

Qui mi sembra necessario dire una parola su Nelson per i lettori inglesi, anche se su di lui è possibile trovare un breve ma eccellente saggio nella recensione di Brand Blanchard del *System of Ethics* di Nelson⁴. Debbo tuttavia chiarire che posso fornire solo le impressioni di un estraneo: io non ebbi mai la fortuna di incontrare Nelson e, sebbene abbia conosciuto o incontrato cinque o sei dei suoi migliori discepoli⁵, tutto ciò che so di lui e della sua scuola deriva dalla lettura di libri e articoli, pubblicati da lui e dai suoi allievi, e da quanto ho appreso da Julius Kraft.

Leonard Nelson (1882-1927) fu un libero docente e in seguito professore di filosofia a Göttingen, dal 1909 fino alla sua morte. Fu un uomo che ottenne risultati straordinari. Tutto ciò che scriveva era non solo chiaro e schietto, ma anche originale e davvero importante. Kraft, nel 1953, scrisse di lui: «Tutti gli scritti di Nelson, sia quelli polemici che quelli costruttivi, sono caratterizzati da

una forza davvero convincente»⁶. Quando Nelson morì, a soli 45 anni, questi scritti ammontavano a circa 6.000 pagine. Tuttavia, essi rappresentano al massimo solo la metà dei risultati da lui ottenuti. Difatti, egli fu anche un grande insegnante: un fondatore non solo di una scuola di pensiero, ma anche di un modo di vivere.

Fino alla Prima Guerra Mondiale, la maggior parte degli scritti di Nelson riguardarono la teoria della conoscenza e certi soggetti come la geometria non euclidea (era intimo amico di David Hilbert) e i paradossi di Russell e di Burali-Forti. Ma dal 1914 in poi il suo lavoro si concentrò su questioni di politica, diritto, etica e istruzione. Dall'inizio della Prima Guerra Mondiale scrisse contro il nazionalismo, facendo rivivere l'idea di Kant di una Federazione o Lega delle Nazioni: un ordine internazionale basato sulla legge, sulla giustizia e sui principi morali. Nel 1917 scrisse su certi argomenti come il trattamento dei prigionieri di guerra, e i doveri delle università nei confronti della comunità internazionale. Non penso che queste attività trovassero molti riscontri nell'ambito delle università tedesche, anche se non va dimenticato che ci furono tre o quattro professori universitari tedeschi, come F.W. Foerster, G.F. Nicolai e Albert Einstein, che agirono con altrettanto coraggio e con obiettivi analoghi.

Proprio in questo contesto si deve interpretare l'insegnamento etico e politico di Nelson, come anche la sua straordinaria influenza morale sui suoi discepoli, che fece scrivere a Kraft, 26 anni dopo la morte di Nelson: «La chiarezza della sua mente che emana dalla sua opera e il coraggio spirituale che egli instillò nei suoi discepoli sono scintille pronte a divampare di nuovo»⁷.

Kraft non era, come Nelson, un combattente nato. Ma, come altri discepoli di Nelson, divenne un combattente che non si tirò mai indietro, neanche quando fu vicino alla disperazione. Come Nelson, divenne un combattente per l'idea della verità, e per il ristabilimento della ragione umana.

Anche se rimase fedele all'insegnamento di Nelson, Kraft non fu certamente un nelsoniano dogmatico. Per quanto io ne sappia, di nelsoniani dogmatici non ne sono mai esistiti;

e questo nonostante il fatto che Nelson possa essere correttamente definito come il fondatore di una religione. Ma è una religione che mette in risalto il ragionamento critico, la fiducia critica dell'individuo in se stesso; che mette in risalto la responsabilità, la dignità e la libertà individuale. Come risultato, molti degli articoli nel volume commemorativo di Nelson (in particolare quelli di Grete Henry-Herman e di Paul Bernays) possono essere definiti come revisioni critiche delle principali idee etiche ed epistemologiche di Nelson; e vi sono altri articoli di discepoli fedeli (come quello di L. Gruenebaum in *Zeitschrift ges. Staatswissenschaft*, 107, 1951) che sono apertamente critici verso le principali teorie politiche di Nelson⁸. Ma questo atteggiamento critico non portò mai a scismi: non esiste alcun dogma, ma solo un comune atteggiamento di ragionevolezza e di responsabilità intellettuale.

Tutto ciò spiega perché Kraft potesse rimanere un fedele discepolo di Nelson senza mettere a repentaglio la propria originalità filosofica, il proprio atteggiamento critico; senza diventare intellettualmente dipendente da Nelson.

Nel 1924, dopo aver conseguito la sua seconda laurea in filosofia, Kraft si recò a Vienna per studiare sotto la guida di Hans Kelsen, il grande scienziato politico e filosofo neokantiano del diritto. Fu allora che lo incontrai per la prima volta. Stavo studiando filosofia da alcuni anni, senza aver mai avuto un contatto personale con alcun docente di filosofia, o, anzi, con qualcuno che avesse una conoscenza della materia di una qualche profondità. Kraft, quando lo incontrai per la prima volta, mostrò immediatamente un genuino interesse verso di me e le mie idee. Era un insegnante meraviglioso, disposto a continuare a discutere problemi per ore, per giorni e notti, in maniera non dogmatica e sempre in condizioni di uguaglianza, benché egli avesse due lauree e molte pubblicazioni importanti al suo attivo, mentre io non avevo niente del genere. Il suo interesse principale era sempre per il problema in discussione; ma era chiarissimo che egli aveva anche, allo stesso tempo, un grande interesse nei confronti di chiunque stesse conversando con lui. In effetti, si potrebbe

dire che egli, al pari di Nelson, come Diogene, andava sempre in giro in pie-no giorno con una lanterna in mano alla ricerca di un uomo. Questo atteggiamento non lo abbandonò mai; ed egli mantenne non solo un vivo interesse nei confronti dei suoi allievi, dei loro modi di pensare e delle loro sensibilità, ma anche nei confronti degli esseri umani più in generale.

Un'altra cosa in lui che mi attraeva era la sua passione per la musica, e in particolare per la musica di Bach e di Beethoven. Era un pianista brillante, e non cessò mai di lavorare per migliorare la sua tecnica. Mi ricordo che, in questi primi tempi, gli piacevano molto anche Brahms e Max Reger, e che studiava alcune delle Fughe d'Organo di Reger e delle sue Variazioni su un Tema di Bach, un lavoro tecnicamente molto difficile.

Nel famoso seminario di Kelsen, Kraft si fece alcuni nemici: c'erano filosofi che non potevano sopportare il suo razionalismo intransigente; il suo aperto rifiuto della dialettica marxiana ed hegeliana, del positivismo, e soprattutto della fenomenologia di Husserl. Ma si fece anche amici per la vita, come lo stesso Kelsen. E in queste riunioni Kraft incontrò una brillante allieva di Kelsen la quale, alcuni anni più tardi, divenne la moglie di Kraft.

Le pubblicazioni di Kraft, in questi anni, erano quasi esclusivamente nel campo della filosofia giuridica, compreso il diritto penale e la teoria della pena, a cui dedicò la sua prima dissertazione (la sua tesi di laurea in giurisprudenza). Tuttavia, benché ritenesse che questo fosse il suo campo specifico, era anche, e addirittura più profondamente, interessato ai problemi fondamentali della filosofia, e non cessò mai di studiare, e di riflettere sopra, le tre *Critiche* di Kant, in particolare la prima. La risoluzione di Kant delle antinomie – il suo “idealismo trascendentale” – era la fonte e l'ispirazione principale dell'impegno filosofico di Kraft; ancor più delle *Critiche* di Fries e Nelson.

Questo interesse per l'epistemologia e la filosofia pura crebbe nel tempo; e sebbene Kraft non cessasse mai d'interessarsi a questioni riguardanti la sociologia del diritto e la metodologia delle scienze sociali, tematiche alle

quali erano state dedicate tutte le sue pubblicazioni prima del 1932 e molte delle successive, egli era certamente, in fondo, un filosofo “puro”.

Così, la maggior parte delle molte discussioni che ebbi con lui vertevano su questioni epistemologiche, in particolare su quelle sollevate da Kant e da Fries, benché a volte si insinuassero questioni etiche e politiche. Eravamo entrambi convinti che ci fosse un'urgente esigenza di una riforma sociale. Era un periodo di guerra sia fredda che calda, in Austria forse ancor più che in Germania, poiché la vittoria del fascismo in Italia incoraggiava notevolmente movimenti affini in Austria. In tali circostanze, ritenevamo entrambi che dovessimo sostenere i socialdemocratici: l'unico gruppo, a parte i comunisti, che mostrasse una certa resistenza ai fascisti; ma eravamo stati entrambi convinti, da molto tempo prima che c'incontrassimo, che la teoria politica dei partiti socialdemocratici (la teoria marxista) fosse insostenibile e potesse portare a un grande disastro politico, come era avvenuto in Italia. Così, la critica nei confronti di Marx aveva una certa parte nelle nostre discussioni; ma dato che sostanzialmente concordavamo su questo punto, non vi spendevamo troppo tempo. Le nostre principali discussioni, e quelle che consumavano la maggior parte del tempo ogni volta che c'incontravamo, riguardavano la questione dell'“esistenza” e dei “possibili modi di convalida” delle proposizioni sintetiche valide *a priori* (o dei giudizi sintetici *a priori*). Il problema se Kant fosse riuscito o meno a dimostrare che tali proposizioni esistono era, ovviamente, il problema centrale (insieme al problema connesso se la deduzione psicologica di Fries fosse un decisivo miglioramento rispetto alla deduzione trascendentale di Kant); e il secondo problema principale era se le proposizioni sintetiche valide *a priori* fossero realmente necessarie per evitare (come entrambi desideravamo fare) uno scetticismo e un positivismo di tipo humiano. Su questi due problemi principali eravamo radicalmente in disaccordo; e anche dopo che Kraft lasciò Vienna e si trasferì a Francoforte sul Meno, continuai a inviargli lunghi scritti critici sull'argomento e a riceverne lunghe risposte. Nessuno di

noi convinse mai l'altro; ma nessuno di noi dubitò mai della serietà delle obiezioni dell'altro. La principale obiezione di Kraft alla mia posizione era che il mio atteggiamento, indipendentemente dal fatto che io lo volessi (e certamente non lo volevo), implicava che avremmo dovuto abbandonare l'idea di verità oggettiva; un'obiezione alla quale mi ritenevo incapace di rispondere in maniera soddisfacente fino a quando, molti anni più tardi, venni a conoscere la teoria della verità come corrispondenza formulata da Tarski⁹.

D'altra parte, Kraft ammetteva effettivamente, nelle sue lettere, che né la "deduzione" kantiana né quella friesiana fossero valide così com'erano state formulate; sperava tuttavia che si potesse trovare un modo per superare questa difficoltà.

Anche se questo contrasto filosofico continuò tra noi per più di vent'anni, esso non intaccò i nostri rapporti personali né il nostro reciproco rispetto come pensatori: rapporti personali e rispetto che sopravvissero anche a un periodo di sei anni in cui, durante la Seconda Guerra Mondiale, ci perdemmo di vista. La prima volta che sentii di nuovo parlare di Kraft – nel 1946 – fu attraverso la sua commovente recensione del mio libro *La società aperta*; una recensione della quale, purtroppo, alcune delle parti più critiche (che continuavano la nostra vecchia polemica) erano state omesse dall'editore (che forse può averle ritenute un po' troppo astruse per un settimanale)¹⁰.

Ma torniamo agli anni '20: Kraft lasciò Vienna nel 1925 per ricoprire la posizione di assistente del professor Franz Oppenheimer – sociologo, economista e studioso di scienze politiche – all'Università di Francoforte. Nel 1928 fu nominato *Privatdozent* (che corrisponde al libero docente o all'assistente universitario) nella stessa Università sulla base di una tesi (*Habilitationsschrift*) sulla storia della sociologia del diritto.

Anche se questo lavoro, a quanto pare, non venne mai pubblicato, Kraft aveva all'attivo, al momento della sua nomina, almeno otto, e forse dieci, pubblicazioni importanti, a parte le sue due lauree e la sua esperienza di docente come assistente di Oppenheimer; un indizio, forse,

degli elevati standard richiesti per ottenere una docenza, ma anche, credo, delle particolari difficoltà che, anche in quei giorni precedenti al nazismo, ostacolavano tutte le persone di origine ebraica che volevano intraprendere una carriera accademica.

Durante la sua permanenza all'Università di Francoforte, le pubblicazioni di Kraft continuarono principalmente nel campo della filosofia e della metodologia delle scienze giuridiche e sociali. Una di queste pubblicazioni, un lavoro sulla filosofia fenomenologica del diritto¹¹, è di particolare importanza perché fu lo studio approfondito della filosofia fenomenologica di Husserl e di Scheler, originariamente intrapreso per questo lavoro, che portò Kraft a produrre uno dei suoi libri più importanti: *From Husserl to Heidegger. A Critique of Phenomenological Philosophy*¹².

La pubblicazione di un libro contro Heidegger, in una Germania già terrorizzata dai *reparti d'assalto* [SS] di Hitler (benché il terrore non fosse ancora legalizzato) fu, per il suo autore e per il suo editore, un atto di coraggio; e ricordo che un editore, il quale inizialmente aveva accettato il libro, chiese poi di essere scusato per non averlo potuto pubblicare a motivo di ragioni politiche. E ciò non sorprende, poiché Kraft si esprimeva senza mezzi termini.

Il libro, comunque, è un lavoro di filosofia pura. La sua tesi è tanto semplice quanto impressionante.

Dal punto di vista di un razionalismo critico kantiano, ogni ragionamento è discorsivo piuttosto che intuitivo: secondo Kant, non esiste un'*intuizione intellettuale* (ossia, un'intuizione diversa da quella matematica) che sia un'*autentica fonte di conoscenza*, nel senso che quanto viene intellettualmente intuito sia vero. Ciò era, in parte, la base dell'opposizione critica di Kant al razionalismo classico della scuola cartesiana; ma Kant espresse ancora più energicamente le sue ragioni contro quei suoi "successori" (come Herder e Fichte) che egli potette criticare nel corso della sua vita.

Kraft ci ricorda tutto questo; e trae dalle argomentazioni di Kant un'importante conclusione (HH, p. 146; il corsivo è mio¹³): "*Il filosofo intuizionista è un filosofo autoritario*".

È questa semplice ma fondamentale conclusione che Kraft applica alla storia dello sviluppo del pensiero fenomenologico a partire da Edmund Husserl e M.F. Scheler fino al discepolo di Husserl, Martin Heidegger.

Kraft tratta Husserl con il massimo rispetto, come un pensatore che non solo stava cercando con estrema serietà una filosofia che potesse rivendicare lo status di scienza, ma stava anche combattendo risolutamente contro alcune delle dominanti mode filosofiche del tempo, in particolare contro l'idea che la "verità è relativa". Ma Kraft critica la presunta scoperta husserliana di un metodo filosofico, il metodo filosofico che, come Husserl pensava, ci avrebbe fornito la chiave per accedere a un tesoro quasi inesauribile di verità filosofiche.

(Possiamo forse soffermarci un attimo a riflettere sulle mode filosofiche dominanti nel XIX e XX secolo – Hegelismo, Fenomenologia, Esistenzialismo e Analisi del Linguaggio – e sul fatto che, in ciascuno di questi casi, si è trattato di filosofie che promettevano ai loro aderenti l'acquisizione di un *metodo* filosofico – cioè un modo per raggiungere risultati filosofici – che ha attratto molti seguaci. Nessuna di queste filosofie si proponeva di risolvere problemi; sviluppavano piuttosto alcune *tecniche* che potevano essere apprese e, almeno così sembrava, ampiamente applicate).

Il metodo di Husserl era l'*intuizione intellettuale delle essenze* (*Wesensschau* = intuizione dell'essenza). È una tecnica che consiste, fondamentalmente, in un "metodo di riduzione", vale a dire nell'«eliminazione di tutti i giudizi esistenziali, che sono sostituiti da condizionali puri [*Annahmen*]». «Il filosofo ora non afferma più l'esistenza di pianeti, di vita fisica e psicologica, di leggi naturali o della moralità, del bello o del divino, ma lascia aperta la possibilità dell'esistenza di questi oggetti» (*HH*, p. 26). Ciò permette ad Husserl di dire che cosa questi oggetti sarebbero, *essenzialmente*, se esistessero. I risultati delle sue indagini sono quindi privi di ogni asserzione *empirica*; sono *puramente filosofici*, sono *a priori*. Essi riguardano, secondo Husserl, le proprietà essenziali di *possibili* oggetti della nostra *intenzionalità*, non gli oggetti reali o empirici e le

loro proprietà accidentali. Quindi, conclude Husserl, questi oggetti della nostra intenzionalità sono essenze.

Kraft critica questa conclusione: «La mera astrazione dall'esistenza non può fornire una determinazione dell'essenza. La questione se l'esistenza di un oggetto sia presunta o no non può influenzare il nostro riconoscimento delle sue proprietà» (HH, p. 26 ss.).

Ma più importante di questa critica è l'osservazione di Kraft (HH, p. 37) che – tranne che nel regno della logica – il metodo fenomenologico dell'intuizione intellettuale «apre al filosofo intuizionista una vasta regione in cui il suo arbitrio personale può avere libero gioco».

Il punto decisivo in tutto questo è che l'intuizione intellettuale è “non discorsiva”, per dirla con Kant; il che equivale a dire che *il filosofo intuizionista non argomenta*. Quindi, *l'argomentazione critica cade in disuso*, diventa obsoleta; e coloro che vengono allevati con queste “tecniche” non comprendono neppure più cosa s'intenda per argomentazione (a meno che non sia un'asserzione pura) o per critica (a meno che non sia una pura asserzione di disaccordo). Così si perde ogni freno all'arbitrarietà.

Questa arbitrarietà era certamente l'esatto opposto di ciò che realmente intendeva Husserl. Ma essa è proprio il nucleo centrale della filosofia di Heidegger, il cui metodo

non ha più nulla che somigli ad un'argomentazione, a una *giustificazione*, che consiste nel *fornirci le ragioni* conformi alle regole della logica; esso è, piuttosto, un qualcosa che può essere definito come una *riformulazione verbale*, consistente nell'arte di *fornirci parole*. Quest'arte di fornirci parole [anziché ragioni] consiste nel sostituire nuove denominazioni a quelle vecchie, allo scopo di collegare le vecchie associazioni di idee con le nuove, e renderle così intercambiabili. [Il filosofo che ricorre alla riformulazione verbale (*verbalizing philosopher*)...]... crede che, in questo modo, possa ottenere una nuova visione filosofica. (HH, p. 86).

Kraft offre (HH, p. 87) alcune dettagliate e convincenti (anche se molto succinte) analisi di questa tecnica, e delle sue applicazioni nel “sistema” filosofico di Heidegger (HH, pp. 89-104).

Ma egli non si limita ad attaccare l'arbitrarietà dogmatica e l'autoritarismo di queste filosofie intuizioniste; parla anche della sua propria scuola con parole che pochi membri di qualsiasi scuola hanno usato prima (HH, p. 112): «All'interno della stessa filosofia critica... non ci deve essere alcuna tenacia dogmatica; non dobbiamo neppure aderire a risultati che sono stati raggiunti dalla nostra propria scuola».

Scrive analogamente in un altro passo (HH, p. 17, nota 7):

Dobbiamo distinguere chiaramente fra il relativismo e un atteggiamento critico che considera la conoscenza umana... passibile di un continuo miglioramento¹⁴. Quest'idea della possibilità di superare ogni determinato successo umano non deve farci dubitare del fatto che la conoscenza punti alla verità; piuttosto, essa ha una così alta opinione della conoscenza e della verità da rifiutare di considerare come verità stessa ogni situazione storicamente determinata nello sviluppo della scienza o della conoscenza.

Il libro di Kraft è un potente contrattacco nei confronti dello sprezzante rifiuto e della perversione della ragione e del pensiero critico da parte dell'intuizionista. Ed in quello che era, nell'edizione del 1932, l'ultimo paragrafo di questo lavoro, Kraft mostrava il nesso dell'antirazionalismo di Heidegger con la "logica del rogo: Credi o ti ucciderò", e con "i fanatici... che, torcia incendiaria in mano, si aggirano ancora per l'Europa". Tuttavia, egli concludeva esprimendo la speranza che questi fanatici sarebbero stati «sconfitti, in un qualche lontano futuro, da una ragionevole e matura filosofia» (HH, p. 112)¹⁵.

Kraft, a quel tempo, era pressoché convinto che il nazismo avrebbe presto conquistato la Germania, e così tutte le sue speranze erano concentrate su un "qualche lontano futuro". Un anno dopo Hitler salì al potere, e Kraft, come molti altri, emigrò.

Egli trovò ospitalità accademica in Olanda all'Università di Utrecht e si costruì una nuova cerchia di amici e di entusiasti e riconoscenti studenti. Rimase a Utrecht per sei anni, e malgrado vivesse in forte ansia per i suoi amici e

per la sua famiglia – i suoi genitori e sua sorella erano in Germania –, il suo soggiorno in Olanda fu allietato dalla nascita di una figlia, e dall'amicizia e dalla sentita riconoscenza dei suoi studenti e colleghi. Durante questo periodo c'incontrammo alcune volte in Austria e una volta anche ad Utrecht, ed egli era più profondamente interessato che mai ai nostri vecchi problemi. Pubblicò una seconda opera fondamentale, *The Impossibility of a Spiritual Science*¹⁶, e circa nove altri lavori, uno dei quali, *Knowledge and Faith*, fu anche pubblicato come libro¹⁷.

All'inizio della guerra, Kraft si trovava negli Stati Uniti. Più tardi mi disse che quando arrivarono le notizie sullo scoppio della guerra – o immediatamente dopo – era con Kelsen. Questi trovò una casa per lui, la moglie e la giovane figlia a Rochester, nello Stato di New York, dove insegnò fino al 1946. Dopo la guerra insegnò alla New York University, in Pennsylvania, e alla New School for Social Research.

Kraft non era felice in America. La sua profonda preoccupazione per il destino dei suoi genitori e di sua sorella che erano dovuti rimanere in Europa, sotto la minaccia dei nazisti, ne era forse la ragione principale. Ed egli sapeva fin troppo bene che la tragedia dei suoi genitori – essi caddero vittime dei nazisti, mentre sua sorella sopravvisse alla guerra, nascosta in Germania – era solo una goccia in quell'infinito oceano di sofferenza in cui il mondo era stato irresponsabilmente gettato dalla pura stupidità, dal fanatismo, dalla megalomania e da quel tradimento che fu commesso da tanti intellettuali tedeschi che avrebbero dovuto conoscere meglio la situazione.

Un altro fattore che contribuì alla sua infelicità era il suo isolamento. Tranne che a Utrecht, Kraft non fu mai molto popolare tra i suoi colleghi filosofi, e fin dalla morte di Nelson i suoi punti di vista contribuirono a isolarlo. Era un periodo in cui il positivismo era molto di moda, sia fra i filosofi rifugiati che fra i loro ospiti americani; e sebbene fossero soltanto secondi in popolarità, anche i fenomenologi, tra i filosofi rifugiati, riuscirono a sopravvivere. Ma, con l'eccezione di Kraft, c'erano pochissimi (se non nessuno) razionalisti nelsoniani o

kantiani tra i filosofi rifugiati, ed egli era intellettualmente molto solo.

Nel 1954, Kraft ricevette un assegno di ricerca che gli permise d'iniziare il lavoro sulla proprietà letteraria di Nelson. Scelse di risiedere a Londra e divenne, con mia grande gioia, un membro regolare del mio seminario alla London School of Economics. Continuò a frequentare il seminario anche durante la mia assenza nel 1956-57.

Durante il suo soggiorno londinese Kraft lavorò anche alle seconde edizioni di due suoi libri, *From Husserl to Heidegger* e *The Impossibility of a Spiritual Science*. Nel primo di questi lavori troviamo, all'inizio della nuova introduzione, una citazione molto interessante tratta dal *Book of Friends* di Hugo von Hofmannsthal e che non è nient'altro che una dichiarazione di guerra a Hegel e agli hegeliani [(HH, p. 7)]:

La filosofia deve essere il giudice del suo tempo. È un segnale sinistro quando la filosofia diventa semplicemente un'espressione dello spirito del suo tempo.

In questa seconda edizione troviamo anche una brillante critica a J.-P. Sartre, la cui filosofia antirazionalista dell'assurdità del mondo viene spiegata da Kraft come quella di un iper-razionalista deluso (perché logicamente confuso). Sartre, fa notare Kraft, argomenta nel seguente modo (HH, p. 140):

Tutto ciò che esiste è contingente.

Tutto ciò che è contingente è assurdo.

Quindi, tutto ciò che esiste è assurdo.

Questo sillogismo è logicamente valido. Ma perché, chiede Kraft, le sue premesse dovrebbero essere vere? «Perché ogni cosa contingente dovrebbe essere assurda? A quanto sembra, perché il contingente non è logicamente necessario. Se allora si presuppone – come Sartre fa chiaramente – che *tutto ciò che non è logicamente necessario sia illogico e assurdo*, allora, effettivamente, tutto ciò che è contingente deve essere assurdo» (HH, p. 140; il corsivo è mio). Ne risulta, così, che l'inconsapevole base logica dell'antirazionalismo di Sartre sia quella di un

inconsapevole presupposto iper-razionalismo, o iperlogicismo, che può essere esposto sotto forma di tesi: «Tutto ciò che non è logicamente necessario è illogico [o assurdo]» (HH, p. 141).

In queste poche righe abbiamo un brillante esempio di quelle analisi logico-filosofiche di cui l'opera di Kraft abbonda. E non è una semplice analisi fine a se stessa. Essa fa parte della sua lotta per sostenere la sanità e la dignità della ragione umana, e la fiducia dell'uomo nella propria razionalità. È la lotta di un filosofo – un filosofo della tradizione razionalista, un filosofo dell'illuminismo – contro l'irresponsabilità intellettuale del suo tempo.

Nel 1957 Kraft venne reintegrato nella sua posizione accademica all'Università di Francoforte, e ottenne una cattedra di sociologia presso la Facoltà di Scienze Sociali ed Economiche in cui aveva lavorato precedentemente fino al 1933. Ricoprì questo incarico fino alla sua morte, traendo molta soddisfazione dal suo lavoro, dal suo insegnamento, dai suoi scritti, dai suoi allievi, dal suo pianoforte – e da *Ratio*.

Nel fondare la rivista *Ratio*, Kraft si prefisse due obiettivi: creare una tribuna per una filosofia critica e argomentativa, e creare una tribuna bilingue. Egli era arrivato alla convinzione che un Nuovo Illuminismo avrebbe dovuto prendere ispirazione principalmente dall'Inghilterra, così come era avvenuto in precedenza, all'epoca di Voltaire, e dagli Stati Uniti; e che il modo di pensare anglosassone fosse un ingrediente indispensabile della tradizione della razionalità.

Kraft lavorò tutta la sua vita per la sopravvivenza di questa tradizione e, dopo la guerra, per la sua rinascita e il suo ristabilimento. Egli visse e morì come un combattente per la responsabilità intellettuale, per la razionalità e per la verità. Non perse mai la fede, e non abbandonò mai la speranza.

¹ [Questa è una versione leggermente modificata di un articolo

pubblicato per la prima volta in *Ratio*, 4, 1962, pp. 2-12 (la rivista di cui Kraft fu il fondatore e il direttore). Il capitolo si basa sulla versione presente nell'Archivio Popper 6.8; corretto in 11.8].

² [Cfr. JULIUS KRAFT, «Leonard Nelson und die Philosophie des XX. Jahrhunderts», in *Leonard Nelson zum Gedächtnis*, a cura di Minna Specht e Willi Eichler, Verlag Öffentliches Leben, Frankfurt/M.-Göttingen 1953, pp. 13-23; la citazione è a p. 13].

³ *Ibidem*.

⁴ BRAND BLANCHARD, [Recensione del *System of Ethics* di Leonard Nelson], in *Ratio*, I, vol. 2, pp. 177-182. [Ricordo, quando lavoravo con Popper negli anni '70, che anche lui lodò moltissimo la recensione di Andrea Mannu al saggio di Nelson «Progress and Regress in Philosophy», in *British Journal for the Philosophy of Science*, 25, vol. 2, giugno 1974, pp. 198-206, che contiene un'interessante discussione su Nelson e Fries, JS].

⁵ Oltre a Kraft: Paul Bernays, Harro Bernardelli e Grete Henry-Hermann. Incontrai una volta anche Willi Eichler e conobbi Kurt Grelling, ma solo dopo la sua conversione al positivismo. Sono grato a Harro Bernardelli per aver corretto un'ambigua affermazione che compariva nella versione originale di questa nota.

⁶ KRAFT, *op. cit.*, p. 13.

⁷ Ivi, p. 18.

⁸ [Popper si riferisce qui all'articolo di LUDWIG GRÜNEBAUM, «Führerschaft, Demokratie und Ethik: Eine Kritik von Leonard Nelsons Demokratie und Führerschaft», in *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 107, vol. I, 1951, pp. 36-89].

⁹ [Cfr., su questo punto, il resoconto di Popper in *La ricerca non ha fine*, cit., cap. 20].

¹⁰ Cfr. JULIUS KRAFT, «A Voice of a Thinker», in *Saturday Review of Literature*, 2 novembre 1946, p. 21 ss. Kraft in seguito mi parlò delle critiche omesse e mi disse che una o due frasi erano diventate alquanto distorte a causa di questa omissione.

¹¹ «Die wissenschaftliche Bedeutung der phaenomenologischen Rechtsphilosophie», in *Kantstudien*, vol. 31, 1926, pp. 286-296.

¹² *Von Husserl zu Heidegger*, H. Buske, Leipzig 1932, e Verlag Öffentliches Leben, Frankfurt am Main 1957.

¹³ HH = JULIUS KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger*, 2ª ed., 1957.

¹⁴ Perciò l'atteggiamento critico è quello di *migliorare*, piuttosto che di *dimostrare* la tua conoscenza (nota a piè di pagina aggiunta da Popper).

¹⁵ [In questo passo, Kraft annota che sta citando alcune frasi da JACOB F. FRIES, *Die Geschichte der Philosophie*, Halle 1840, vol. II, p. 142 e da FRIEDRICH VON SCHILLER, *Philipp II, König von Spanien*, p. 199, in *Werke*, vol. VI, Meyers Klassikerausgabe].

¹⁶ JULIUS KRAFT, *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, H. Buske, Leipzig-Rascher-Verlag, Zürich 1934; 2ª ed., Verlag Öffentliches Leben, Frankfurt am Main 1957. Il termine tedesco *Geisteswissenschaft*, che significa “scienza dello spirito”, venne originariamente introdotto nella terminologia filosofica tedesca dai traduttori di J.S. Mill, che tentarono di tradurre l'inglese *Moral and Mental Sciences*.

¹⁷ JULIUS KRAFT, *Erkenntnis und Glaube*, Verlag A.W. Sijhoff, Leiden 1937.

2. RICORDI DI OTTO NEURATH (1973)¹

Il nome di Otto Neurath² mi era noto anche prima del 1919 (quando egli era trentasettenne e io diciassettenne): mi ero imbattuto in alcuni dei suoi saggi (scritti, credo, prima della Prima Guerra Mondiale o nelle sue prime fasi) nella biblioteca di mio padre. C'erano, se ricordo bene, uno o due saggi presentati alla Società di Vienna, un'organizzazione di carattere pedagogico-sociale, e almeno uno (penso che fosse sull'*Algebra of Logic* di Schröder) presentato alla Società Filosofica³.

In seguito sentii parlare di lui, ovviamente, durante il suo soggiorno a Monaco⁴, all'inizio del 1919, quando spedì un telegramma a Vienna a Josef Popper ("Lynkeus")⁵, famoso (o forse famigerato?) per il suo individualismo e per il suo "semi-socialismo": la sua insistenza su un'economia che comprendesse un "settore privato" di mercato e un "settore pubblico" rigorosamente limitato in grado di fornire un reddito reale *minimo* garantito dallo Stato ad ogni uomo, donna e bambino.

Suppongo che Neurath conoscesse personalmente Popper-Lynkeus attraverso Ernst Mach, che era stato uno dei più intimi amici di Popper-Lynkeus. Il telegramma di Neurath a Popper-Lynkeus cominciava con queste parole: "La Sua idea sta per essere realizzata" (*Ihre Idee wird verwirklicht*). Il resto del telegramma (*Wir machen Vollsozialisierung*)⁶ deve aver imbarazzato Josef Popper-Lynkeus, perché esprimeva un'idea abbastanza differente dalla sua, e che era profondamente contraria ai suoi intenti individualistici.

Non molto più tardi, subito dopo il ritorno di Neurath da Monaco a Vienna, lo incontrai nel cosiddetto *Akazienhof*, una delle mense popolari organizzate a Vienna durante la guerra e nel periodo del dopoguerra dalla dott.ssa Eugenie Schwarzwald, una donna eccezionale e filantropa, dotata di una formidabile energia e impegnata in un'intensa

attività pratica, che organizzava aiuti per bambini, studenti, artisti e intellettuali nella Vienna affamata del dopoguerra (la Vienna dell'inizio degli anni '20). L'*Akazienhof* era un posto molto piacevole e tranquillo, in cui si poteva mangiare all'interno o all'aperto, sotto meravigliosi alberi, in una piccola via traversa che scendeva dalla collina, quasi di fronte all'Istituto Anatomico dell'Università di Vienna, a soli tre o quattro minuti dagli Istituti di Matematica e Fisica; e molti studenti ed insegnanti di questi Istituti vi si recavano per il pranzo. A quel tempo stavo studiando matematica e fisica all'Università (come *aussordentlicher Hörer* ["uditore straordinario"], cioè prima dell'ammissione a un corso ordinario di laurea); e proprio all'*Akazienhof* incontrai per la prima volta Hans Thirring, più o meno al tempo della sua nomina alla cattedra di fisica teorica, e anche Otto Neurath, allora un uomo grande, alto, esuberante, con gli occhi fiammeggianti, una grande barba rossa e una voce profonda. L'impressione fu quella di una personalità molto stravagante, di un uomo che credeva appassionatamente alle sue teorie sociali, politiche e filosofiche, ma che credeva ancora di più in se stesso, benché fosse sempre pronto a ridere di sé; di un uomo che era immensamente attraente, ma che non si preoccupava affatto di esserlo; che non guardava indietro o che, quando camminava veloce, non si preoccupava molto di chi stesse urtando con le sue lunghe falcate.

Per alcuni mesi Neurath venne frequentemente all'*Akazienhof* per il pranzo, ma poi lo persi di vista; non ricordo chi di noi due cessò per primo di andarci. Quando in seguito incontrai Neurath (l'occasione fu un suo discorso politico, una difesa delle idee socialiste), era un uomo cambiato.

A parte il fatto che si era tagliata la barba rossa, tutte quelle cose che ho detto prima su di lui avrebbero potuto ancora essere dette. Ma mi colpì quanto fosse invecchiato. Ebbi la sensazione che la sua esuberanza non fosse più quella di prima; che egli non fosse più abbastanza naturale, e che la sua fede nelle proprie teorie dovesse essere sostenuta, ora, da uno sforzo che era essenzialmente

apologetico; che, benché non lo ammettesse neanche a se stesso, egli fosse emotivamente sulla difensiva. Ed ebbi l'impressione che egli stesso sentisse di esserlo, e che non lo gradisse affatto, e che cercasse di superare questo suo stato d'animo. Non ricordo cosa disse in questa conferenza. Tuttavia, ricordo bene il suo sforzo per fornirci qualcosa di più costruttivo delle semplici accuse nei confronti dei fascisti, ed una difesa della sua posizione; e ricordo che concluse con una sorta di incoraggiante grido di battaglia, anche se ho dimenticato quale fosse; ma esso era, nell'umore e nell'atmosfera, simile a quel grido di battaglia con cui concluse un discorso al Primo Congresso Internazionale per la Filosofia Scientifica (Parigi, 1935)⁷: *Vivent les nouveaux encyclopédistes!*

Penso sia interessante chiedersi cosa fosse accaduto a Neurath in quegli anni fra il 1919 e quella riunione, quando lo trovai così tanto cambiato. La sconfitta nel 1918 degli Imperi Centrali fu seguita da un periodo di fame e rivoluzione e, subito, di reazione. Ci fu un'impennata degli ideali della Rivoluzione Francese, e del marxismo, ed una speranza d'instaurare un mondo più libero e migliore, e di bandire per sempre la guerra e l'autoritarismo. Ci fu inoltre molta ammirazione per i Russi che nel 1917, a Brest Litovsk, avevano, seppur malvolentieri, stipulato una pace con gli Imperi Centrali in nome del pacifismo. Era uno stato d'animo che suscitò, in molte persone, i migliori sentimenti: aiutare i deboli, eliminare tutte le differenze di classe.

Ma questo ottimistico spirito umanitario doveva ben presto imbattersi in delusioni, e dopo breve tempo la Repubblica Austriaca, come la Repubblica di Weimar, entrò in crisi. Ciò fu in parte dovuto agli eccessi dei comunisti, che ben presto portarono ai contro-eccessi militanti della destra: era un periodo in cui nascevano molte organizzazioni militanti di destra, in cui, in Italia, saliva al potere Mussolini, e in cui quasi quotidianamente una qualche organizzazione di sinistra praticava, senza chiari progetti, il terrorismo politico, cui seguiva una spietata risposta da parte della destra, superiore dal punto di vista militare, con i partiti centristi socialdemocratici

che se la cavavano, sconcertati, parlando dell'inevitabile avvento del socialismo e facendo poco o niente.

Per i più intelligenti fra gli ottimisti, questo triste periodo presentava una sfida intellettuale e morale; e coloro che erano abbastanza giovani potevano persino riuscire ad abbandonare la maggior parte o tutti i loro dogmi socialisti senza rinunciare al loro umanitarismo e alla loro ottimistica fede nell'umanità. Ma per quei socialisti che non erano abbastanza giovani la situazione era profondamente deprimente. Essi erano costantemente sulla difensiva, non solo politicamente, ma anche intellettualmente.

Non so, naturalmente, se il cambiamento nell'atteggiamento di Otto Neurath al quale ho accennato fosse dovuto a questi sviluppi; non so neppure se ci sia stato un cambiamento: forse questo cambiamento è esistito soltanto nella mia immaginazione. Posso solo dire che ho avvertito il cambiamento, che mi ha rattristato, e che credo fosse probabilmente spiegabile nei termini qui indicati.

Nel frattempo, anch'io ero stato a lungo profondamente critico nei confronti del marxismo, delle sue profezie storiche, e della stessa possibilità di una qualsiasi profezia storica; e queste idee critiche mi avevano portato ad interessarmi dei problemi della teoria della conoscenza, della filosofia della scienza, e del loro rapporto con i problemi politici. Mi destò quindi molto interesse scoprire che anche Neurath riteneva tali problemi filosofici importanti per la politica. Egli pubblicò più tardi alcuni articoli che alludevano all'importanza della teoria della conoscenza per la politica; ed accennò alla filosofia del gruppo attorno a Schlick e Hahn come promettente a tale riguardo.

Ho pochi dubbi che proprio Otto Neurath, con in mente la speranza di una riforma filosofica della politica, cercò di dare alla cerchia degli uomini intorno a Schlick e Hahn una forma più definita: ed è quindi possibile che proprio lui, forse più di chiunque altro, abbia avuto un ruolo fondamentale nella trasformazione di questa cerchia d'intellettuali nel "Circolo di Vienna". È interessante

notare, in tale contesto, che nelle prime pubblicazioni connesse con il Circolo, esso veniva presentato come una specie di continuazione o di rinnovamento del Circolo che era stato costituito in passato dagli amici di Ernst Mach. (In effetti, Neurath fondò in quei giorni un'Associazione Mach – “*Verein Ernst Mach*” – pensata come un'associazione che presentasse le idee del Circolo di Vienna a un pubblico più vasto). Questo è tanto più interessante per il fatto che Schlick, benché fosse il leader del Circolo, si opponeva filosoficamente alle idee di Mach ed aveva appena pubblicato, infatti, una critica quanto mai profonda – ed anzi devastante – nei confronti di Mach e delle sue idee (nei capitoli 25 e 26 della seconda edizione della *Teoria generale della conoscenza*, 1925)⁸. Schlick era, all'epoca, un realista che rifiutava le tendenze fenomeniste (o idealiste) di Mach che i machiani amavano definire come “neutraliste”. Non molto tempo dopo Schlick, sotto l'influenza delle idee di Russell, di Wittgenstein e probabilmente anche di Carnap, divenne un “neutralista” mentre Neurath divenne un “fisicalista”.

Ho sentito parlare di questi argomenti da vari membri del Circolo, in particolare da Heinrich Gomperz, e più tardi da Victor Kraft, Herbert Feigl, Hans Hahn e Fritz Waismann. (Quanto a me, io non fui mai un membro del Circolo, benché Neurath usasse descrivermi come l'“opposizione ufficiale” del Circolo). In quei giorni incontrai due volte Neurath nel suo ufficio al Museo Sociale ed Economico della città di Vienna da lui fondato (dove incontrai anche la sua segretaria, la sig.na Reidemeister, che più tardi divenne sua moglie; il fratello di costei era stato uno dei miei insegnanti all'Università), ed in vari altri posti; una o due volte mi sembra a casa di Edgar Zilsel; inoltre venne a una conferenza in cui presentai una critica di quello che credevo fosse il dogma centrale del Circolo di Vienna: la teoria della “verificabilità” del senso o del significato, e la dottrina dell'insensatezza di tutte le espressioni non-scientifiche.

In tutte queste occasioni fui ancora profondamente impressionato dalla forza e dalla vitalità della personalità di Neurath. Egli aveva addirittura recuperato parte

dell'esuberanza e della sicurezza che lo avevano caratterizzato nei giorni del 1919. Era di nuovo ottimista, ed era lieto di svolgere il suo ruolo nel Circolo, in cui era la personalità più forte, benché non ne fosse il leader filosofico.

Fu in gran parte grazie a Neurath che il Circolo divenne famoso. Neurath ispirò la fondazione della rivista *Erkenntnis*, diretta da Carnap e Reichenbach; lavorò per la cooperazione con gruppi simili su scala internazionale: organizzò i congressi del Circolo, stilò un piano per regolari "Congressi di Filosofia Scientifica"; e fondò il "Movimento per l'Unità della Scienza" e l'"Enciclopedia Internazionale della Scienza Unificata".

So, da conversazioni con Neurath, che una delle sue principali forze motivanti in tutto questo era la sua convinzione che ciò avrebbe contribuito alla rinascita della politica, che per lui significava una rinascita del socialismo. E il libro che pubblicò nel 1931 in una collana a cura di Schlick e Frank – *Empirical Sociology* – era un'espressione della stessa tendenza⁹.

Io speravo che la nuova filosofia della scienza sarebbe stata in grado di fornire importanti contributi alla teoria politica, ma, soprattutto, contributi critici proprio nei confronti di quelle idee alle quali Neurath ancora aderiva (come la profezia storica, e molte altre). Così, ogni volta che c' incontravamo, ci scontravamo frontalmente proprio in quel campo che lo interessava di più; e questo lo rese sospettoso nei confronti delle mie idee filosofiche (che criticò in un articolo intitolato «Pseudorationalismus der Falsifikation», in «*Erkenntnis*», 5, 1935, pp. 353-365)¹⁰. Così ci scontrammo al congresso di Parigi nel 1935 (cfr. il mio volume *Congetture e confutazioni*, capitolo 11, in particolare il paragrafo 4 e la nota 44) soprattutto sui *nouveaux encyclopédistes* e sull'"Enciclopedia Internazionale" (io non credevo nell'"Unità della Scienza" nel senso in cui la intendeva lui, anche se credevo in qualcosa di simile a un'unità del metodo), e di nuovo al congresso di Copenaghen (sul "linguaggio unificato" o "*slang* universale", come lo chiamava Neurath). In questa occasione, a Copenaghen, c'incontrammo per l'ultima

volta.

Fu con il sentimento di massima ammirazione e sollievo che seppi più tardi della fuga in Inghilterra di Neurath e di sua moglie; e fui colto da profonda tristezza quando appresi della sua morte. Neurath ed io eravamo in profondo disaccordo su molti e importanti argomenti storici, politici e filosofici; in realtà, lo eravamo su quasi tutte le questioni¹ che interessavano entrambi, tranne una: l'idea che la teoria della conoscenza fosse importante per una comprensione sia della storia che dei problemi politici. Tuttavia, benché fossimo in così profondo disaccordo su tanti e importanti problemi, riterrò sempre che egli fu una delle più forti personalità che io abbia mai incontrato: un vero pensatore originale, ed un combattente imperterrito che sognava un mondo migliore e più umano.

¹ [Pubblicato per la prima volta in OTTO NEURATH, *Empiricism and Sociology*, a cura di Marie Neurath e Robert Cohen, Reidel, Dordrecht e Boston Massachusetts 1973, pp. 51-56].

² [Otto Neurath (1882-1945) fu un importante membro del Circolo di Vienna, nel quale svolse un ruolo chiave come organizzatore delle riunioni, delle pubblicazioni, ecc.; ebbe, in particolare, vasti interessi accademici e si batté per una rielaborazione del marxismo in chiave empirista].

³ [Popper può aver fatto riferimento a «Ernst Schröders Beweis des 12. Theorems: Für die identischen Operationen gilt das „Kommutationsgesetz“», in *Archiv für Philosophie*, 2. Abteilung: *Archiv für systematische Philosophie*, Neue Folge, anno 15, vol. 2, pp. 104-106, Georg Reimer, Berlin 1909].

⁴ [Nel 1919, a Neurath – che aveva elaborato i programmi per la socializzazione di un'economia – fu chiesto dal governo della Baviera di lavorare su tali questioni, ed egli continuò a lavorarci anche dopo la proclamazione della Repubblica Socialista Bavarese. Cfr., su questo, quanto Neurath scrive in «Experiences of Socialization in Bavaria», in OTTO NEURATH, *Empiricism and Sociology*, pp. 18-25].

⁵ [Ne *La ricerca non ha fine*, cit., p. 11, Popper segnala che, a quanto pare, Popper-Lynkeus era un suo parente alla lontana].

⁶ [“Stiamo realizzando una totale socializzazione”].

⁷ [“Viva i nuovi enciclopedisti!”]. Il testo di Popper presenta l'aggettivo *nouvelles* (nuove), ma, poiché il pubblico non era composto da donne, questo fu, presumibilmente, un errore di Popper o di Neurath].

⁸ [Cfr. MORITZ SCHLICK, *The General Theory of Knowledge*, trad. dal

tedesco di Albert E. Blumberg, Open Court, La Salle Illinois 1985 (trad. it. *Teoria generale della conoscenza*, Franco Angeli, Milano 1986)].

⁹ [Cfr. OTTO NEURATH, «Empirical Sociology», in ID., *Empiricism and Sociology*, pp. 319-421].

¹⁰ [Cfr. «Pseudorationalism of Falsification», in OTTO NEURATH, *Philosophical Papers*, 1913-1946, Reidel, Dordrecht 1983, pp. 121-131].

¹¹ Cfr. la mia *Logic of Scientific Discovery*, pp. 95-97, 262; *The Poverty of Historicism*, p. 103; *Conjectures and Refutations*, pp. 40, 265, 267-269, 270, 274, 277, 280.

3. PREFAZIONE A *ES KAM GANZ ANDERS* (*IT ALL TURNED OUT VERY DIFFERENTLY*) DI FRITZ KOLB (1981)¹

Questo libro, a mio parere, è di grande importanza. In esso uno dei più attivi sostenitori del grande movimento culturale della classe operaia di Vienna (1918-1934) fornisce un resoconto di come la pensasse un tempo e di come la pensi oggi. Egli mette a confronto il periodo di grandi successi culturali fra le due guerre con quello successivo alla Seconda Guerra Mondiale, definendo il primo come un momento di grandi speranze, comparandolo con una fase successiva di grandi apprensioni.

L'autore di questo libro e l'autore di questa prefazione sono vecchi amici. Siamo coetanei. Abbiamo completato lo stesso corso d'abilitazione all'insegnamento (egli prima di me). Abbiamo entrambi lavorato come educatori nella "Kinderfreunde" (un'organizzazione educativa socialdemocratica). E quando ci incontrammo la prima volta, lavoravamo entrambi come educatori di scuola dell'infanzia del Comune di Vienna. Per me, Fritz Kolb è stato una delle persone più importanti nella mia vita. Mi fece un'impressione davvero straordinaria. Fritz Kolb era senza dubbio il più capace e più efficiente nel nostro gruppo di educatori. Senza mai pretendere di avere un ruolo di guida, era il più autorevole in ogni situazione, come educatore, come organizzatore o come alpinista. Come tutti noi, era molto interessato alla politica – era un periodo di guerra civile latente – ma non aveva ambizioni politiche. E proveniva da una famiglia straordinaria. Visitai per la prima volta la sua casa nel 1924. Non appena salii le scale, sentii un coro polifonico. Era un mottetto di Bach, cantato dalla madre di Fritz e dai figli (la signora Kolb era un'eccellente musicista). Nel salotto troneggiava un piano, al quale suonava spesso il fratello minore di

Fritz, Robert. Ed anch'io, talvolta, ho suonato a quel piano, mentre aspettavo Fritz. Sua madre conosceva ogni compositore classico. Parlammo spesso di musica classica, specialmente quando la incontravo da sola².

Vissi gli anni descritti da Fritz nella prima parte di questo libro con esperienze molto simili a quelle vissute da lui. Ero un membro del Partito Socialdemocratico – non avrebbe potuto essere altrimenti, dato che questo era l'unico partito democratico – ma dal 1919 in poi mi convinsi che la teoria marxista della storia fosse insostenibile. Nel 1922 o 1923 ritenevo che l'austromarxismo, con le sue deboli minacce di guerra civile, fosse politicamente suicida. Ciò divenne abbastanza evidente nel luglio 1927³. Tuttavia, Otto Bauer continuò a guidare il partito alla stessa maniera di prima, portandolo alla prevedibile sconfitta preparata dai suoi avversari fascisti.

Nel frattempo, tuttavia, erano stati raggiunti grandi traguardi: la riforma della scuola realizzata da Glöckel, le riforme sociali di Hanusch, la riforma edilizia di Breitner. Più importante di tutti fu il grande movimento culturale di autoeducazione dei lavoratori viennesi⁴. Fu un momento di grandi successi in tutti i campi, anche nelle scienze – dalla logica matematica (Kurt Gödel) alla biologia (Paul Weiss).

Allora pensavamo che con le riforme educative e sociali sarebbe arrivata anche la pace sociale e che, in particolare, sarebbe scomparso il crimine. Probabilmente non lo dicevamo esattamente in questo modo, ma credevamo che gli esseri umani sarebbero diventati migliori. Credo tuttora che avessimo ragione: il nostro popolo era sulla giusta strada. La distruzione della democrazia (1934) e l'invasione dell'Austria da parte di Hitler (1938) bloccarono quel percorso⁵. E la terribile catastrofe della Seconda Guerra Mondiale e poi la minaccia di una terza (ed ultima) guerra mondiale distrussero la maggior parte delle speranze che avevamo.

Con questo, sono già al centro delle mie considerazioni sulla seconda parte di questo libro. Ovviamente, sono d'accordo con molte delle osservazioni critiche di Fritz Kolb. La sua descrizione della corsa alle armi nucleari

dovrebbe convincere chiunque che dobbiamo fare di tutto per arrivare, alla fine, ad un reciproco disarmo nucleare. In effetti, questo punto è così importante che tutti gli altri impallidiscono al suo confronto: a prescindere da quanto importanti fossero gli altri problemi, quello del disarmo nucleare è quello che dovrebbe essere risolto. Fra questi altri problemi, quello della protezione dell'ambiente è di particolare importanza. Di almeno eguale importanza è la cessazione delle forniture di armi ai Paesi in via di sviluppo.

Su tutti questi punti concordo con Fritz Kolb. Tuttavia, in alcuni aspetti importanti penso che i nostri atteggiamenti differiscano considerevolmente.

Io sono prima di ogni altra cosa un democratico. Ritengo che le democrazie occidentali – Austria, Repubblica Federale Tedesca, Gran Bretagna, Francia, Paesi Scandinavi, Stati Uniti, Canada, Australia, Nuova Zelanda – abbiano realizzato i migliori sistemi di governo che siano mai esistiti nella storia dell'umanità. Ammetto ovviamente che al riguardo ci sia ancora molto da migliorare. La costituzione degli Stati Uniti è stata violata ripetutamente negli ultimi anni. Molti inglesi dicono – e penso a ragione – che la Gran Bretagna abbia bisogno di una costituzione scritta (anche se, naturalmente, tutto dipenderebbe da quanto stabilito in tale costituzione). Ma questo non cambia il fatto che è possibile, in tutti questi Paesi, criticare il governo. Negli Stati Uniti, la critica alla politica del governo ha incredibilmente determinato importanti decisioni: né in Corea né nel Sud-Est Asiatico furono impiegate armi nucleari. La guerra nel Vietnam fu abbandonata sotto la pressione dell'opinione pubblica. Il presidente Nixon dovette dimettersi sotto la pressione dell'opinione pubblica. In tutti questi casi i cosiddetti media non erano affatto schierati a fianco dell'opinione pubblica, ed in ogni caso fu necessario del tempo perché si formasse un'opinione pubblica, e ancora più tempo perché essa avesse successo. Ma riuscì ad averlo. E fu maggiore di quanto ci si potesse aspettare. E, senza dubbio, l'opinione pubblica a volte si è sbagliata. Tuttavia, essa fu ben lungi dal non avere alcuna influenza, né era semplicemente

sfruttata da forze anonime: i “capitalisti”⁶, le multinazionali, i manager, o i cosiddetti media.

*La democrazia funziona*⁷.

Essa non funziona sempre. Non funziona mai estremamente bene, specialmente quando deve affrontare problemi molto difficili. Non funziona mai molto velocemente. Ma funziona, anche in Paesi molto grandi come gli Stati Uniti. Ancora più sorprendentemente, essa funziona in qualche misura in India: anche se indubbiamente non altrettanto bene. Nehru era forse una specie di dittatore. Ma si paragonino i mezzi utilizzati da Nehru per rafforzare il suo potere con quelli usati da Stalin! Nessun terrore, pochissimo uso della polizia: e questo in una terra con gli sconfinati problemi dell’India, una terra di molte tradizioni ma senza la benché minima tradizione democratica.

Ovviamente, tutte le democrazie commettono errori, a volte errori terribili. La decisione di sganciare bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki fu un tragico errore. Ma queste decisioni non furono prese in modo democratico. E non dobbiamo dimenticare che le persone responsabili di queste decisioni sapevano a malapena ciò che stavano facendo; certamente non erano in grado di valutarle adeguatamente. E in ultima analisi tutti noi, nell’ambito dei nostri campi di attività, continuiamo a commettere gravissimi errori⁸.

È chiaro che il destino dell’umanità dipende – in maniera prodigiosa – dall’istruzione e dalla diffusione della cultura. E ritengo che dipenda (pur rendendomi conto di quanto non moderna sia questa opinione) anche dal lavoro di scienziati responsabili: dal progresso scientifico.

In conclusione, vorrei proporre una considerazione che, a mio parere, tocca un punto di accordo fra me e Fritz Kolb. Esso riguarda la questione, sollevata in questo libro, se ci si debba aspettare che sia in grado di sviluppare la maggiore produttività un’economia di mercato (più o meno libero) o un’economia pianificata, statalista e diretta dal centro⁹. Ecco ciò che io scrissi su questo problema nel 1958¹⁰: «Ritengo del tutto sbagliato basare il rifiuto della tirannia su argomenti economici. [...] Non è l’inefficienza

del comunismo che noi combattiamo, ma la sua mancanza di libertà e di umanità»¹¹.

¹ [“Tutto avvenne in modo molto differente”. Questa è la Prefazione di Popper al libro di FRITZ KOLB, *Es kam ganz anders*, Österreichischer Bundesverlag, Vienna 1981. La traduzione inglese è di David C. Turner. Abbiamo confrontato il testo pubblicato con le versioni manoscritte e dattiloscritte trovate nell'Archivio Popper 316.5. In generale, abbiamo seguito la versione dattiloscritta, in quanto presumibilmente è la versione definitiva revisionata dallo stesso Popper. Ma si vedano le note che seguono].

² [Abbiamo incluso in questo paragrafo tre frasi riguardanti la sig.ra Kolb che risultavano omesse nella Prefazione pubblicata, ma che si trovano nella versione dattiloscritta].

³ [Il 15 luglio 1927, il Partito Socialista guidò una massiccia protesta a Vienna a seguito dell'assoluzione di militanti di destra accusati dell'uccisione di due persone in un precedente incidente. Durante le proteste, il Palazzo di Giustizia venne incendiato. Quando le forze di polizia austriache spararono sulla folla, furono uccisi 85 dimostranti e altri 600 furono feriti].

⁴ [Nel manoscritto c'è una frase, in seguito eliminata, che compariva subito dopo le parole “lavoratori viennesi”: «L'intelligenza (letteralmente: la “classe intellettuale”) partecipò pienamente a questo movimento»].

⁵ [Nel manoscritto erano inserite due parole nella frase precedente. La frase presente nel manoscritto esprime sdegno per la distruzione della democrazia: «La distruzione della democrazia a causa dell'avvento di Dollfuss (1934) e di Hitler...»; il nome di Dollfuss fu rimosso dalla versione pubblicata su suggerimento di Kolb: cfr. la sua lettera a Popper del 21/1/81. Archivio Popper 316.5].

⁶ [L'accenno ai “capitalisti” compare nel dattiloscritto, ma non nel testo pubblicato].

⁷ [Questa espressione era un paragrafo separato nel dattiloscritto, ma connessa al paragrafo precedente nella versione pubblicata].

⁸ [Solo nel manoscritto seguono due frasi: «L'aumento di popolazione che ci minaccia è l'errore di milioni di persone inoffensive e affabili; non è il fallimento di istituzioni politiche. (Penso che il Papa dia cattivi consigli ai fedeli, ma non usa la forza)»].

⁹ [Questa frase e l'inizio della seguente compaiono soltanto nella versione manoscritta. Li includiamo qui per facilità di comprensione. La versione pubblicata omette totalmente la prima frase e contiene l'inizio della seguente così come “io l'ho formulata nel 1958”].

¹⁰ [Il brano conclusivo di questa prefazione è tratto da “Woran glaubt der Westen?”, una conferenza tenuta da Popper nel 1958, pubblicata nel 1959, ed ora disponibile in traduzione inglese con il titolo «What Does the West Believes in?», nel libro di POPPER, *In Search of a Better World*,

cit., pp. 204-222 (trad. it. «In che cosa crede l'Occidente?», in *Alla ricerca di un mondo migliore*, cit., pp. 211-229); il brano citato è alle pp. 218-219 (trad. it., pp. 225-226). Solo nel manoscritto, Popper cita per esteso il brano tratto dalla conferenza originale. Egli scrive: «Personalmente, credo che un'economia di libero mercato sia più efficiente di un'economia pianificata»; e il passaggio completo citato nel manoscritto recita: «[ma] ritengo totalmente sbagliato basare il rifiuto della tirannia su argomenti economici. Anche se fosse vero che un'economia statale centralmente pianificata è superiore a quella del mercato libero, dovrei oppormi all'economia pianificata; per la semplice ragione che essa ha probabilità d'incrementare il potere dello Stato sino al punto della tirannia. Non è l'inefficienza del comunismo che stiamo combattendo, ma la sua mancanza di libertà e di umanità. Non dovremmo disprezzare la nostra libertà né venderla per un piatto di lenticchie (*Genesi* 25:34); e neanche in cambio della maggiore produttività possibile, nemmeno se fosse possibile acquistare l'efficienza al prezzo della libertà»].

¹¹ [Un brano *molto* simile a questo si trova nella conferenza di Popper del 1963, «La società aperta e lo Stato democratico» (in questo volume, a p. 339), dove leggiamo:

«Personalmente, ritengo che un'economia di libero mercato sia più efficiente di un'economia centralmente pianificata; tuttavia ritengo che sia errato basare il rifiuto della tirannia su argomenti economici. Anche se fosse vero che un'economia centralmente pianificata dallo Stato fosse superiore a quella del libero mercato, mi dovrei opporre all'economia centralmente pianificata. Dovrei oppormi ad essa per la sua probabilità di aumentare il potere dello Stato fino al punto della tirannia. Non è l'inefficienza del comunismo contro la quale dovremmo combattere, ma la sua disumanità e la sua intrinseca ostilità alla libertà. Non dovremmo vendere la nostra libertà per un piatto di lenticchie, o per la promessa di ottenere la maggiore produttività ed efficienza possibili; nemmeno se potessimo essere sicuri di poter acquistare l'efficienza al prezzo della libertà»].

4. L'ANTISEMITISMO IN AUSTRIA

Una lettera a Friedrich Hayek (1969)¹

24 ottobre 1969

Caro Fritz,

ti ringrazio moltissimo per la tua lettera dell'11 ottobre 1969 dall'Imperial Hotel di Vienna.

È una lettera incredibile, incredibile in molti sensi. È veramente incredibile che tu tenti per la seconda volta di fare una simile cosa per me, davvero incredibile. E che tu ci abbia pensato addirittura prima di aver reso sicura, e pienamente chiarita, la tua posizione, è altrettanto incredibile.

La prima volta – quando mi portasti dalla Nuova Zelanda in Inghilterra – avevi una posizione affermata e di grande influenza alla L.S.E., e la L.S.E. era abituata alla presenza di stranieri. Ora vuoi tentare una cosa simile quando neppure tu sei lì; quando tu stesso sarai un'eccezione, forse invidiata, e quando questo genere di sostegno nei miei confronti potrebbe persino indebolire la tua posizione e le tue prospettive.

Per favore, non fare niente di avventato. Non ho mai sognato una cosa simile, e credo sia estremamente improbabile che ciò possa realizzarsi. Ma posso immaginare che potrebbe arrecare un danno considerevole alla tua situazione.

Questa *non* è pura immaginazione. Sebbene non ci abbia pensato prima, ritengo del tutto possibile che io *possa* non essere gradito a qualcuno a Salisburgo, e, in tal caso, non vorrei ovviamente venire. (Né vorrei che queste persone pensassero che io abbia tentato di spingere – o di forzare – per entrare nell'Università. Ora – benché non avessi alcuna intenzione di farlo quando ho iniziato la lettera – sento che devo dirti di più su questo; ma lo farò più avanti nella lettera. È più importante, infatti, spiegare innanzitutto il

mio atteggiamento nei confronti di questa possibilità).

Nella tua lettera mi fai una domanda precisa: «è possibile che tu possa prendere in considerazione la possibilità di seguirmi a Salisburgo se... ti offrissero uno stipendio da professore fino all'età di 75 anni?».

La mia risposta è che dovrei pensarci, ma per le seguenti ragioni non sono sicuro di dover accettare.

(1) L'antisemitismo è ancora forte in Austria, il che è molto triste. Non è solo il fatto che temo di soffrirne: a dire il vero, non lo temo affatto. È, piuttosto, che penso che le persone di origine ebraica come me (Hennie è di origine contadina proveniente dalla Bassa Austria) dovrebbero stare alla larga dall'Austria in attesa che il sentimento si spenga.

Quando alcuni anni fa considerammo cosa fare e dove sistemarci quando fossi andato in pensione, abbiamo pensato di tornare in Austria, magari vicino al paese d'origine del padre di Hennie; ma decidemmo di non farlo, a causa dell'antisemitismo. Hennie crede che sia peggio a Salisburgo, e una cattedra universitaria è, chiaramente, più esposta di un semplice pensionamento, che era tutto ciò a cui stavamo pensando.

(2) Da allora la situazione finanziaria è peggiorata (per la svalutazione della sterlina) e dovrei fare proprio qualsiasi cosa per assicurare una pensione *wertbeständige* [sicura, di valore stabile] a Hennie, che rinunciò alla sua carriera d'insegnante per seguirmi in Nuova Zelanda. Ma non penso che, se entro in servizio avendo più di 67 anni, offrirebbero una pensione di reversibilità per Hennie.

Poiché la mia pensione è così magra – uno stipendio di due anni e mezzo (questa somma è stata pagata sul conto di Hennie dalla L.S.E.) più un vitalizio di 500 £ all'anno, che equivalgono a \$ 1200, solo per me – penso che dovrò recarmi negli Stati Uniti per due o tre mesi l'anno per impedire che i nostri risparmi si assottiglino. Se questo venisse reso non necessario con la garanzia di una pensione per Hennie, non vedo perché non potrebbe renderlo non necessario un trasferimento a Salisburgo. Se vendiamo la nostra casa in Inghilterra possiamo ottenere dalle 12 alle 13.000 £, diciamo 30.000 \$. Da quanto dici,

questa somma basterebbe appena ad acquistare una casa simile in Austria. È difficile valutare la posizione finanziaria senza entrare nei dettagli.

(3) Hennie è preoccupata – molto più di me – che la mia influenza, o piuttosto l'influenza delle mie idee, venga pregiudicata dal mio lasciare il mondo anglofono. In Austria la mia influenza è pari a zero. In Germania, debbo ammettere, sembra non essere trascurabile.

Non so se questo sia un punto di una qualche importanza. Ma penso che scriverò ancora peggio in inglese una volta che avrò lasciato l'Inghilterra; e non posso fare a meno di pensare – e di *sperare* – che la lingua inglese sia più importante, dal punto di vista intellettuale, della lingua tedesca.

Queste sono le argomentazioni *contro*. Non so cosa ne penserai: la (3) deve avere un certo peso anche per te, specialmente dopo la pubblicazione di *The Constitution of Liberty*². Ma allora, nel tuo caso, la situazione finanziaria era (da quanto dici nella tua lettera) molto differente; e la (1) non esisteva.

Il risultato di tutto ciò, e specialmente della (1), è che devo chiederti di non spingere troppo per me! Infatti, farebbe una differenza se “loro” fossero realmente interessati: fa una differenza, in particolare in relazione alla (1). Io non voglio spingere per il mio trasferimento a Salisburgo a causa della (1); e se lo fai tu per me, è quasi come se lo facessi io.

Mi rendo conto, naturalmente, che questa richiesta abbassa quasi a zero le probabilità di ricevere un'offerta. Ma questo, in sé, confermerebbe soltanto che Hennie e io avevamo ragione sulla (1).

Sono molto spiacente di scrivere una lettera così lunga. Ma penso di dover aggiungere alcune informazioni che mi sembra necessario tu sappia. [Popper aggiunse qui alcune informazioni su come la sua nomina avrebbe potuto sollevare problemi all'università; ciò che scrisse fu scritto in via strettamente confidenziale, dato che Popper chiese ad Hayek di non conservarlo].

Penso fosse necessario da parte mia informarti su tutto ciò. Sono spiacente di averti dato la seccatura di dover

leggere una lettera così lunga.

Mi rendo conto di quanto sia importante per te andare a Salisburgo, nella tua Austria. Deve essere ancor più importante per tua moglie. E Salisburgo è così meravigliosamente bella. Spero che riuscirai ad andarci e che sarai felice nel nuovo ambiente.

Tu sai quanto io sia consapevole del mio debito nei tuoi confronti. Ti ringrazio ancora.

Tuo, per sempre,

Karl

¹ [Archivio Popper 305.15].

² [FRIEDRICH VON HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1960 (trad. it. *La società libera*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007)].

PARTE III

CONFERENZE DALLA NUOVA ZELANDA

5. SCIENZA E RELIGIONE (1940)¹

Non è passato molto tempo da quando esisteva una considerevole tensione tra scienza e religione. Questa tensione divenne rilevante nel corso del XIX secolo, specialmente a partire dalla polemica su Darwin e la teoria dell'evoluzione. La mia tesi principale in questa conferenza è che questo problema del XIX secolo non sia più di alcuna reale importanza. Cercherò di dimostrare che non può esserci alcun contrasto tra una scienza che non tenti di oltrepassare i suoi confini e una religione che non tenti di trattare argomenti che in realtà appartengono al campo della scienza.

Il conflitto del XIX secolo tra scienza e religione fu, a mio parere, causato da uno sconfinamento da entrambi i lati². Entrambe le parti sono da criticare, gli scienziati così come i difensori della fede: gli scienziati perché non si resero conto che il loro campo era interamente limitato al mondo dell'esperienza, e perché lo straordinario sviluppo scientifico di cui erano testimoni li aveva spinti a credere che non ci fosse niente nel nostro mondo che non sarebbe rientrato un giorno nel campo della scienza. I difensori della fede, dall'altro lato, sono da criticare perché non si resero pienamente conto che la fede religiosa è fondamentalmente differente da quella che solitamente chiamiamo conoscenza scientifica, e che non è compito della religione fare affermazioni su problemi che rientrano nel campo della scienza e che possono essere trattati con il metodo scientifico.

Pur ritenendo, come ho già detto, che il problema del XIX secolo non sia più realmente significativo, debbo ammettere che questa mia opinione non è affatto generalmente accettata: ci sono ancora molti che considerano questo problema in una luce completamente differente. Sentiamo così affermare, sia dai difensori della religione che da alcuni scienziati, che i moderni sviluppi

scientifici possono essere interpretati come qualcosa che sostiene la fede religiosa, anziché metterla in discussione; e quando parlo del problema della tensione fra la religione e la scienza nel XIX secolo non voglio intendere, come alcuni potrebbero pensare, che nel XX secolo questo problema sia sparito perché ora risulta che la scienza sostiene la fede religiosa. Il mio punto di vista è completamente differente. Supponendo che la scienza venga ritenuta come sostenitrice della religione, allora, se in una determinata fase del suo sviluppo risulta che essa è d'accordo con alcune dottrine religiose e noi aderiamo ad esse per questa ragione, dovremmo anche accettare la confutazione di queste dottrine da parte della scienza, se in una certa altra fase del suo sviluppo la scienza dovesse arrivare ad una concezione differente.

Per comprendere più chiaramente questo punto, dobbiamo innanzitutto renderci conto che la scienza si sviluppa, ed *in che modo* si sviluppi. Alcuni (per esempio, sir James Jeans) pensano che lo sviluppo della scienza possa essere paragonato, e avvenga in certa misura in modo parallelo, alla crescita di una biblioteca. Una biblioteca cresce accumulando sempre più libri, e una biblioteca scientifica in particolare non abbandona i suoi vecchi libri quando ne acquisisce di nuovi. Ed alcuni pensano che in tutti questi nuovi libri scientifici che vengono aggiunti alla biblioteca, abbiamo nuove informazioni che vengono aggiunte alle vecchie, e che questo sia il modo in cui la nostra conoscenza cresce. Sennonché, in realtà, la crescita effettiva della scienza è molto differente. La scienza non cresce attraverso l'accumulazione di conoscenze. Cresce piuttosto attraverso rivoluzioni. In realtà, le nuove conoscenze non si aggiungono alle vecchie, ma normalmente le correggono e le rovesciano. E possiamo dire che quanto più fiorente è una scienza, tanto più complete e tanto più frequenti sono le rivoluzioni che si verificano e si sviluppano in essa. Conseguentemente, gli scienziati non dovrebbero mai essere dogmatici. Non dovrebbero mai sostenere di aver definitivamente e per sempre risolto un determinato problema; perché domani una nuova rivoluzione potrebbe

portare a una soluzione molto differente.

Tutto ciò non implica che il metodo scientifico non sia corretto, o che l'approccio scientifico alle questioni non debba essere preso seriamente. Vale esattamente l'opposto. La conoscenza scientifica è certamente il meglio che possiamo avere, e la scienza non produce solo rivoluzioni: produce anche il progresso. Essa è forse l'unico ambito di attività umana in cui c'è stato un costante progresso per un considerevole arco di tempo. Infatti, lo scienziato non accetta mai una sostituzione³ rivoluzionaria delle sue teorie senza essere pienamente convinto che le nuove teorie proposte siano realmente migliori di quelle vecchie. Ma da queste rivoluzioni deriva almeno una cosa che è stata oggetto della mia discussione. Ne segue, come ho detto prima, che se oggi accettiamo⁴ un'autorità scientifica a sostegno di una determinata teoria, per esempio di una dottrina religiosa, allora dovremmo essere disposti a dire domani che un'autorità scientifica è in conflitto con una dottrina religiosa, e magari la rovescia. Di questo generalmente non si rendono conto quanti sostengono che la scienza del XX secolo, in contrasto con quella del XIX secolo, sostiene le dottrine religiose.

Ma come ho detto prima, non credo che tale supporto possa essere affermato seriamente. Le teorie scientifiche non sono mai certe e possono essere sempre rovesciate da nuovi sviluppi: questo è ciò che intendiamo quando diciamo che le teorie scientifiche mantengono sempre il carattere di ipotesi o di congetture. Esistono molte ipotesi, per esempio la famosa teoria atomica sviluppata dalla fisica del XX secolo. Ebbene, se scienziati come Jeans o Eddington affermano che la fisica del XX secolo sostiene la dottrina religiosa dell'esistenza di Dio, allora io sostengo che essi stanno ponendo questa dottrina allo stesso livello di un'ipotesi come quella dell'esistenza degli atomi. Mi sembra però perfettamente chiaro che questo non sia il significato della dottrina religiosa dell'esistenza di Dio. Una fede religiosa non opera con ipotesi. Essa si situa su un livello completamente differente. Forse vediamo questo nel modo migliore se consideriamo che, dal punto di vista religioso, la fede è un qualcosa di prezioso e di lodevole.

Credere in Dio viene ritenuto qualcosa di buono, e il non credere qualcosa di cattivo. Credere nell'esistenza degli atomi non costituisce merito per alcuno. Potrebbe costituire un certo merito conoscere molto sulle teorie atomiche, ma potrebbe anche essere un grande merito non crederci e cercare di rovesciarle.

Penso che ora si possa forse vedere un po' più chiaramente cosa intendessi prima quando ho detto che la fede religiosa e la conoscenza scientifica si trovano su due livelli completamente differenti, e che questa è la ragione per cui non possono essere in conflitto tra loro, né sostenersi reciprocamente.

Finora ho fatto alcune osservazioni su alcune delle caratteristiche della scienza, ma non ho detto nulla sulle caratteristiche della religione. È necessario specificare che qui sto parlando della religione in un senso molto generale. Sebbene abbia sempre il cristianesimo in mente, desidero parlare in termini sufficientemente generali per comprendere tutte le altre religioni e in particolare religioni come il buddismo, l'islam o l'ebraismo. Tutti concordano sul fatto che queste siano religioni. Sosterrò tuttavia, in ciò che segue, che dobbiamo estendere il termine "religione" addirittura oltre quanto si è soliti fare. Se un uomo viene detto religioso perché aderisce a qualcuna di queste differenti dottrine, allora io sostengo che potremmo doverlo dire religioso anche se non aderisce a nessuna delle differenti religioni riconosciute, purché abbia qualche fede che gli fornisca risposte a quelle domande di vita pratica alle quali le varie religioni menzionate rispondono a coloro che credono in esse. Ebbene, di che genere sono queste domande? Io sostengo che siano fundamentalmente domande sul modo in cui dovremmo agire, su ciò a cui dovremmo tendere in questa vita, sia per noi stessi che per l'umanità nel suo complesso. È necessario, per noi, renderci chiaramente conto che a domande di tal genere la scienza non può mai rispondere, e che la scienza e il metodo scientifico non possono mai cercare di dare risposte se non a questioni di fatto. Fundamentalmente, tutte le domande scientifiche possono essere espresse nella forma: "Come si comporta questa o

quella cosa sotto varie condizioni?” Tutte le risposte scientifiche sono sotto forma di proposizioni descrittive. La risposta è sempre: “Le cose stanno così e così”, o “Queste cose si comportano in questa ed in quest’altra maniera”. Non possiamo mai ottenere da una tale affermazione descrittiva una risposta come “Le cose dovrebbero andare così e così” o “Dovrei agire in questo modo o in quest’altro”. Tali affermazioni sono totalmente al di fuori del campo della scienza.

Non sono mancati ovviamente quanti hanno affermato dogmaticamente che non c’è nulla che non rientri nel campo della scienza e che, di conseguenza, proposizioni come “Egli dovrebbe fare questo” non sono affatto proposizioni, ma formano solo un miscuglio di parole privo di significato. Non voglio discutere dettagliatamente questo problema, perché mi sembra abbastanza chiaro che tutti sappiamo cosa intendiamo quando usiamo la parola “dovrebbe” nel modo qui descritto. E la loro insistenza sulla mancanza di significato delle “frasi prescrittive”, che cioè implicano il dovere di fare qualcosa (*oughtsentences*) sembra significare soltanto che queste frasi non siano di carattere scientifico. In effetti, possiamo semplicemente dire che queste persone usano l’espressione “prive di significato” come sinonimo di “non-scientifiche”, cosicché la loro intera teoria può anche essere formulata così: “Le frasi prescrittive sono non-scientifiche”, che è esattamente quanto io sostengo qui.

Tutto questo è piuttosto astratto. Per essere un po’ più concreti, possiamo semplicemente dire che il campo delle nostre azioni pratiche, dei nostri obiettivi pratici, e in particolare delle nostre decisioni morali, il modo in cui ci comportiamo nei confronti di altri uomini e in cui tentiamo di condurre le nostre vite, tutte queste cose costituiscono un campo che in certo modo non rientra in quello della scienza. Ovviamente, la scienza può sempre descrivere tali questioni. Lo scienziato può chiedere “Quali sono gli obiettivi del sig. Smith?”, ma la scelta di Smith del suo scopo è un’azione che, benché possa essere descritta dalla scienza, non può essere derivata da alcuna affermazione scientifica. Le religioni, in ogni caso, come

per esempio le religioni sopra elencate, sono interessate proprio alla scelta delle nostre azioni, alla scelta del nostro comportamento nei confronti degli altri, e a tutte le altre questioni del nostro comportamento nella vita. È indubbiamente qui che la religione svolge il suo ruolo più significativo nella vita dell'uomo, ed è chiaro che qui non può esserci alcun conflitto tra scienza e religione.

In stretta connessione con quello che ho chiamato il problema del XIX secolo del conflitto tra religione e scienza, c'è un altro problema del XIX secolo che, egualmente a mio parere, è ormai obsoleto. È il problema della religione contro l'irreligiosità. Esso fu a lungo considerato molto importante, sia da coloro che credevano in una o in un'altra delle religioni riconosciute, sia da coloro che si definivano atei o liberi pensatori e dichiaravano di non avere alcuna religione. Io ritengo, di nuovo, che entrambe le parti abbiano torto. Io ritengo più in particolare nel caso di quegli atei che dichiaravano con così tanta enfasi di non credere in una qualsiasi religione: sostengo che queste persone erano indubbiamente religiose proprio nello stesso senso in cui attribuiamo il possesso di una fede religiosa a coloro che credono nei tanti differenti credi. E sostengo che quanto più entusiasticamente dichiaravano la loro irreligiosità, tanto più chiaramente dimostravano di appartenere effettivamente ad una religione. La mia tesi è che, sebbene possano esserci vari gradi di fede, sebbene la fede possa essere molto forte in alcuni e piuttosto debole in altri, non c'è probabilmente alcun uomo che ne sia totalmente privo. Di conseguenza, anziché contrapporre religione e irreligiosità, possiamo soltanto contrapporre differenti generi e gradi di fede. Ma con la scomparsa del problema della religione contro l'irreligiosità sorge un nuovo problema. Il problema non è più "Hai una religione o no?", ma piuttosto "Che tipo di religione hai?", "Hai il tipo giusto o quello sbagliato?", "La tua è una religione buona o una religione cattiva?".

Questo problema è decisamente un problema del XX secolo. Ai bei vecchi tempi vittoriani, quando tutti erano dei gentiluomini, il problema difficilmente esisteva. Era dato per scontato che le differenze fra le varie religioni

fossero per lo più differenze che non riguardano l'aspetto morale della religione. Ma oggi ne sappiamo di più. Ora sappiamo che possono esserci potenti movimenti religiosi sostenuti da uomini con una fede forte e assoluta, movimenti che allo stesso tempo sono completamente disumani e pronti a distruggere tutto ciò che le altre religioni, per esempio quelle alle quali ho accennato prima, hanno di caro. Ho in mente, naturalmente, i vari tipi di totalitarismo e di razzismo. Questi sono movimenti che con fede ardente cercano di distruggere la più grande conquista del cristianesimo: il credere che siamo tutti fratelli; che tutte le differenze fra noi non siano affatto, in definitiva, molto importanti; il credere, in breve, nell'unità dell'umanità.

È importante rendersi conto che la fede totalitaria è una religione, anche se una religione perversa; e che quindi esistono religioni perverse. Quanti desiderano saperne di più su queste religioni perverse dovrebbero leggere il libro di A. Kolnai, *The War Against the West [La guerra contro l'Occidente]* (con una prefazione di Wickham Steed)⁵. Vedranno che questa religione compare sotto forme differenti; alcuni dei suoi seguaci si dicono pagani, altri insistono nel dire di essere cristiani e addirittura, naturalmente, gli unici "veri" cristiani. Ma tutti sono unanimi nel disprezzare l'idea umanitaria di aiutare quelli che soffrono e l'idea dell'unità dell'umanità.

Posso citare due seguaci della fede totalitaria, che si dicono entrambi cristiani. Il primo è [Wilhelm] Stapel⁶, un predicatore di una nuova, cioè paganizzata, moralità cristiana. «Tutte le grandi imprese furono compiute per amore della fama o della gloria», scrive Stapel⁷, che annuncia un nuovo comandamento "cristiano": «Fa quelle azioni che ridondano a tua gloria!». Stapel ricorre alla dottrina del peccato originale per mostrare che per l'uomo è completamente inutile tentare di non peccare: «L'uomo è sotto il dominio del peccato originale nella sua totalità», scrive. «Quindi il cristiano sa che è assolutamente impossibile [per lui] vivere se non nel peccato... Di conseguenza, egli sfugge alla meschinità dalle sottigliezze morali... Dio ha fatto questo mondo deperibile, esso è

destinato alla distruzione. Può quindi benissimo andare in malora, seguendo il [suo] destino». «La speranza del Cielo... significa obbedienza e cameratismo di Guerra. Se Dio ordina al Suo uomo di andare all'inferno, allora il suo fedele seguace... se ne andrà conseguentemente all'inferno... Fede non è che un'altra parola per "vittoria". È la vittoria quella che il Signore domanda».

Un altro di questi cristiani è H[ans] Blueher⁸, che scrive:

Il cristianesimo è un credo eminentemente aristocratico, esente da principi morali, difficile da insegnare... [I cristiani] costituiscono una società segreta... il genere di amore che opera nel cristianesimo è quello che illumina i templi pagani, e non ha alcun rapporto con le invenzioni ebraiche del cosiddetto amore del genere umano o amore del proprio prossimo.

Ho citato questi autori soprattutto per mostrare che le religioni perverse esistono. È quindi un grande errore identificare religione e moralità da un lato, e irreligiosità e immoralità dall'altro. Infatti, un uomo religioso può essere immorale. E un uomo che dice di non avere alcuna religione (come per esempio il grande scienziato inglese, T.H. Huxley) può essere profondamente morale.

Ho citato questi brani anche per mostrare che non basta seguire i comandamenti di una religione o di un'autorità religiosa. Non possiamo trasferire la nostra responsabilità morale ad altri. Siamo, in definitiva, responsabili noi stessi di tutto ciò che facciamo, anche della religione che professiamo. E dobbiamo guardare a questa religione, e chiederci che cosa la nostra coscienza ci insegni. Neanche il nome "cristianesimo" è, abbiamo visto, una garanzia per un insegnamento umanitario. Dobbiamo aderire a quell'insegnamento fondamentale che è anche quello del cristianesimo, cioè che la nostra coscienza è l'ultima corte d'appello.

In tutte queste questioni, la scienza non può aiutarci. La scienza nel suo campo specifico di ricerca non può dirci cosa dobbiamo fare. Non interferisce nel campo morale e religioso. Ma può aiutarci in altri modi. La dedizione scientifica nei confronti della verità è in se stessa un

atteggiamento religioso. È l'atteggiamento di servire e di fare sacrifici per uno scopo al di là di noi stessi. Non solo i cristiani sono stati martiri. Ci sono stati martiri della scienza. Se siamo disposti a rispettare le convinzioni religiose di altri uomini, e specialmente le convinzioni religiose che sono umanitarie, allora dobbiamo rispettare questo atteggiamento scientifico. E dobbiamo combattere quei dottrinari religiosi intolleranti che tentano d'indebolire la fede dell'uomo nella sua ragione; per esempio, coloro che incolpano la scienza per l'invenzione delle armi da guerra. Al mondo non esiste niente di buono di cui non si possa fare un uso cattivo per scopi malvagi. Abbiamo appena visto che si può fare cattivo uso persino del cristianesimo. Anche della scienza si può fare cattivo uso. (E non dovremmo dimenticare che sono state combattute molte guerre di religione, persino guerre di aggressione, come le Crociate, ma che nessuna guerra è stata ancora combattuta per quello che potrebbe essere chiamato uno scopo scientifico).

Ho insistito sul fatto che dobbiamo essere tolleranti. Ma ritengo anche che questa tolleranza abbia i suoi limiti. Non dobbiamo tollerare quelle religioni anti-umanitarie che non solo predicano la distruzione, ma che si comportano di conseguenza. Infatti, se le tolleriamo, allora diventiamo noi stessi responsabili delle loro azioni.

Per riassumere. Gli ambiti della scienza e della religione non interferiscono reciprocamente. Ogni conflitto fra di loro è dovuto ad uno sconfinamento, da una parte o dall'altra. Ma gli ambiti della religione e dei problemi morali in larghissima misura coincidono. Ciò non significa, tuttavia, che l'essere religioso renda morale un uomo. Esistono anche religioni perverse, e solo la nostra decisione, basata sulla nostra coscienza, può aiutarci a distinguere cosa è giusto e cosa è sbagliato.

DOMANDE PER UNA DISCUSSIONE⁹

1. Cosa intendono le persone quando dicono di non avere alcuna religione?

2. Credete che il noto conflitto riguardante l'evoluzione tocchi, in maniera significativa, il problema religioso?
3. Credete che un uomo che osserva le leggi di una certa religione alla lettera sia necessariamente più religioso di un altro uomo che segue la propria coscienza?
4. Credete che un uomo che dedichi la sua vita allo studio scientifico possa essere forse un uomo che "non crede in nulla"?

LIBRI DA LEGGERE

- RUSSELL, B., *Let the People Think*, Watts, London 1941.
 – «A Free Man's Worship», in *Mysticism and Logic and Other Essays*, Longmans, London 1918, ecc. (trad. it. «Il culto dell'uomo libero», in *Misticismo, logica e altri saggi*, TEA, Milano 1993).
- JOAD, C.E.M., *A Guide to the Philosophy of Morals and Politics*, Gollancz, London 1938 (trad. it. *Guida alla filosofia*, Mondadori, Milano 1943).
- KOLNAI, A., *The War Against the West*, Gollancz, London 1938.
- HUXLEY, T.H., *Lay Sermons, Essays and Reviews*, 3^a ed., Macmillan, London-New York 1895.

APPENDICE

*Karl Popper su Dio: intervista con Edward Zerin (1969/1998)*¹⁰

ZERIN: C'è un posto per Dio nel Suo pensiero?

POPPER: Anche se non sono di religione ebraica, sono giunto alla conclusione che ci sia una grande saggezza nel comandamento ebraico "Non pronunciare il nome di Dio invano". La mia critica nei confronti della religione organizzata è che essa tende a utilizzare il nome di Dio invano.

Non so se Dio esista oppure no. Possiamo sapere quanto

poco ne sappiamo; ma questo non deve essere trasformato o travisato in una conoscenza positiva dell'esistenza di un segreto impenetrabile. Nel mondo ci sono molte cose che sono coperte da un segreto impenetrabile, ma non penso che sia ammissibile ricavare una teologia da una mancanza di conoscenza, né trasformare la nostra ignoranza in un qualcosa di simile a una conoscenza positiva. Certe forme di ateismo sono arroganti e ignoranti, e dovrebbero essere rifiutate, ma l'agnosticismo – ammettere che non sappiamo e cercare – è assolutamente giusto.

Sarei felice se Dio esistesse, e di poter quindi concentrare il mio sentimento di riconoscenza su una sorta di persona a cui si dovrebbe essere grati¹¹. Questo è un mondo meraviglioso malgrado la confusione che vi hanno prodotto cattivi filosofi e cattivi teologi.

È loro la colpa di molte guerre e di molta crudeltà.

Sebbene il monoteismo sia filosoficamente ed emotivamente superiore al politeismo, molte cose possono essere dette in favore di quest'ultimo. Per la sua struttura, esso ha maggiore probabilità di ammettere altre religioni e scarsa probabilità di condurre al fanatismo. Nel monoteismo è molto più difficile fare posto ad altre verità religiose.

L'intera questione risale a miti che, benché possano avere un nucleo di verità, sono falsi. E, dunque, perché mai il mito ebraico dovrebbe essere vero ed i miti indiano ed egiziano non dovrebbero esserlo?

ZERIN: Lei ha affermato che rispetta la religione per due ragioni: (1) perché Lei non ne sa nulla, e (2) perché alcuni possono averne bisogno e, quindi, essa può essere loro utile.

POPPER: Penso che tutti gli uomini, compreso me, siano religiosi. Tutti noi crediamo in qualcosa di più importante e oltre – è difficile trovare le parole giuste – noi stessi. Anche se non voglio proporre un nuovo genere di fede, ciò in cui crediamo realmente è ciò che chiamo un Terzo Mondo¹², qualcosa che si trova al di là di noi e con cui interagiamo, nel senso letterale d'interazione¹³, e attraverso cui possiamo trascendere noi

stessi. È una sorta di scambio, di dare e avere, ma non al livello espressivo animale, dell'apprendere opere che sono state create. Le arti ne sono un esempio. La musica è l'arte che significa di più per me. Io posso perdermi nella mia musica, che per me è un'esperienza oggettiva con cui cerco di migliorarmi.

ZERIN: Noi non siamo individui isolati. Se la nostra esistenza dipende da gruppi sociali, come possiamo utilizzare la Sua epistemologia in maniera creativa?

POPPER: Lei ricorderà l'affermazione... [a questo punto, Popper citò uno dei "Grooks" di Piet Hein, sul tema dell'apprendimento attraverso l'errore¹⁴]. Non ho il grado di megalomania posseduto dalla maggior parte delle persone che provvedono ai bisogni sociali.

ZERIN: Lei può ricordare la storia del Chasid [= "uomo pio", in ebraico] sul quale scrissi uno dei miei saggi: «Voglio sapere chi sono "io" e chi sei "Tu" – intendendo Dio – prima di continuare la mia preghiera». La vita può finire prima che il Chasid lo sappia. Nel frattempo la vita deve essere vissuta, e la mia preoccupazione è: «Come agisco? Come posso passare dall'essere un pensatore a diventare un cercatore? Quali ipotesi potrei, almeno provvisoriamente, proporre e sottoporre al controllo?».

POPPER: Sì, Lei deve agire. Per agire deve credere in alcune cose, anche se a volte non sono vere. Per agire Lei deve accettare una qualche idea. Dopo, forse, potrà rivedere le Sue convinzioni, anche se in realtà potrebbe non avere abbastanza tempo.

ZERIN: A quanto capisco, l'alternativa all'autoritarismo non è né l'immobilismo né un'ostinata autonomia, ma un'autonomia responsabile: responsabilità significa partecipazione, affrontare un rischio calcolato, una possibilità.

POPPER: [Cita di nuovo brevemente da Hein, sul fatto che commettiamo errori, ma che sbagliamo di meno col passare del tempo].

ZERIN: Sì, come si spera, di meno.

POPPER: Ma questo non lo sappiamo. Un rischio calcolato è un rischio di cui conosciamo soltanto i limiti.

Se ci fosse un criterio di verità, saremmo più o meno

onniscienti. Quando vogliamo accertare i fatti dobbiamo ripetutamente tentare di errare¹⁵. Tuttavia, dobbiamo prendere decisioni anche con una conoscenza insufficiente.

ZERIN: Perché non si può fare la stessa cosa con riferimento a Dio?

POPPER: La migliore religione è così vaga su Dio, e giustamente, che difficilmente si può dire vi sia un qualcosa di tangibile che possa venir verificato. È soltanto un qualcosa che fa appello ai nostri sentimenti. Nella misura in cui la religione è verificabile, sembra essere falsa. Questo non significa accusare il fatto che la religione non sia scienza. Piuttosto, è un'accusa contro i teologi che continuano a trattare la religione come se fosse scienza.

Ho introdotto il termine “falsificazione” per distinguere la scienza da ciò che scienza non è. Tuttavia, il fatto che un qualcosa non sia scienza non significa che sia privo di significato.

Noi siamo nudi davanti a Dio. In un certo senso, ciò è perfettamente giusto. Sarebbe triste se in questo campo solo le persone istruite e intelligenti – i farisei e gli scribi nella formulazione cristiana – fossero coloro che riescono a capire.

Ogni discussione su Dio, in un modo o nell'altro, è in un certo senso sgradevole. Quando considero quello che chiamo il dono della vita, sento una gratitudine che è in sintonia con alcune idee religiose di Dio. Tuttavia, proprio nel momento in cui ne parlo, sento l'imbarazzo di poter fare qualcosa di sbagliato nei confronti di Dio nel parlare di Lui.

ZERIN: Le sue opere principali sono: *Miseria dello storicismo* (1957), *Congetture e confutazioni* (1963), *La società aperta* (1945), *Logica della scoperta scientifica* (1959)¹⁶. Quale suggerirebbe di leggere a una persona perché comprenda il nocciolo del Suo pensiero?

POPPER: La più breve formulazione della mia epistemologia si trova nel libro *Brooks* di Piet Hein. Quanto ai miei scritti, suggerisco l'introduzione a *Congetture e confutazioni*, intitolata «Le fonti della conoscenza e

dell'ignoranza».

ZERIN: Posso farle una domanda personale? Lei ha una famiglia?

POPPER: Non ho figli. Ci siamo sposati nel periodo peggiore dell'hitlerismo. Anche mia moglie non è ebrea, e abbiamo deciso di non avere bambini. Penso di essere stato, forse, un codardo, ma in un certo senso credo sia stata una decisione giusta. Questa è una delle cose che parlano contro Dio. Se un uomo potesse continuare ad avere coraggio nelle circostanze peggiori, allora questa sarebbe un'argomentazione a favore di Dio. Non penso che un essere umano possa resistere alle torture dei campi di concentramento, che spezzano lo spirito. Alcune persone riuscirono a resistere, ma non furono trattate allo stesso modo degli altri.

ZERIN: Lei non era in Europa durante la guerra.

POPPER: Ero in Europa quando cominciarono i campi di concentramento, e mi resi conto di ciò che stava accadendo. Alcuni dei miei migliori amici finirono nei campi di concentramento. Circa diciassette parenti – zii, zie, cugini – furono uccisi nei campi di concentramento.

ZERIN: Perché erano ebrei? O perché erano liberali?

POPPER: Erano ebrei. Ho tirato fuori tre persone dai campi di concentramento.

ZERIN: Se ricordo bene, Lei si trovava in Nuova Zelanda per quasi tutta la durata della guerra, quando scrisse *La società aperta*.

POPPER: Sì.

ZERIN: In che modo Lei tratta il problema del male nel mondo?

POPPER: Questa è una di quelle cose...

ZERIN: Come vede Lei, in ogni caso, questo problema?

POPPER: Non esiste solo la possibilità del male, ma esiste anche quella del “male radicale”, un'espressione introdotta da Kant¹⁷. Male radicale è fare a un uomo quello che neppure l'uomo più coraggioso e migliore può sopportare senza che il suo spirito venga spezzato. Non penso che Kant avesse una qualche idea di ciò di cui stava parlando. Io non avevo idea, prima di Hitler, di ciò che il male radicale avrebbe potuto significare.

ZERIN: Come spiega Lei l'esistenza del male?

POPPER: Non la posso spiegare. È il male che mi fa insorgere contro Dio, che mi rende dubbioso se un Dio o qualcosa di simile esista, e che mi rende ancor più certo che non si dovrebbe parlare di Dio.

ZERIN: Come crede che una persona dovrebbe affrontare il "male radicale"?

POPPER: Affrontarlo? Questa è una parola di sfida. Non lo so. Tutto ciò che possiamo fare è tentare per quanto possibile d'indurre le persone a rendersi conto attraverso mezzi razionali, e attraverso mezzi non completamente razionali, come per esempio certi raffinati appelli ai loro sentimenti, che la violenza e la crudeltà dovrebbero essere evitate ad ogni costo.

¹ [Questa fu la prima di quattro conferenze che Popper tenne nel contesto di una "serie di discussioni" su *Religion – Some Modern Problems and Developments*, che facevano parte dei "corsi d'istruzione popolare" (*Extension Lectures*) organizzati dall'Università di Christchurch, in Nuova Zelanda, nel 1940. Il materiale si trova nell'Archivio Popper alla Hoover Institution, 366.20, in una cartella grigia che contiene dodici conferenze ciclostilate:

- 1 What is Religion?: Arcidiacono L.G. Whitehead
- 2 Science and Religion : Dr K.R. Popper
- 3 The Bible as Literature: Prof. F. Sinclair
- 4 The Bible as the Word of God: Reverendo J.M. Bates
- 5 The Christian View of Man: Reverendo J.M. Bates
- 6 Moral Man and Immoral Society: Reverendo Merlin Davies
- 7 Moral Man and Immoral Society II: Dr K.R. Popper
- 8 The Idea of a Christian Society: Reverendo Merlin Davies
- 8a Ideal and Reality in Society: Dr K.R. Popper
- 9 The Christian View of History: Reverendo J.M. Bates
- 10 Is there a Meaning in History?: Dr K.R. Popper
- 11 The Church Today and Tomorrow: Reverendo W.M. Davies

Il materiale qui riprodotto consiste in una conferenza ciclostilata, con successive correzioni scritte a mano da Popper, che modificano lo stile, ma non la sostanza del discorso. Lo scritto è intitolato: *Discussion Course: Religion – Some Modern Problems and Developments Lecture 2. Science and Religion. Dr. K.R. Popper (Note. Duplicated as MS Copyright by K.R. Popper, Christchurch, New Zealand).*

Scritto a mano da Popper nella parte superiore della pagina: "*Theology and Lack of Faith*". Scritto a mano ancora da Popper in calce alla pagina: "Questa conferenza fu tenuta in una serie di conversazioni dal titolo

“Religion – Some Modern Problems and Developments” che facevano parte delle *University Extension Lectures* a Christchurch, Nuova Zelanda, nel 1940”. Come ha fatto notare Malachi Hacohen, la citazione del libro di Russell del 1941 nella bibliografia di una delle conferenze di Popper indica che almeno il materiale ciclostilato risale a una data successiva.

L’argomentazione sviluppata in questo saggio serve a spiegare e a far comprendere idee di cui Popper parla brevemente ne *La società aperta*, capitolo 24, nota 34 e testo].

² [All’incirca a questo punto si trova un’aggiunta incompleta al dattiloscritto: «principalmente dovuto a una tendenza nelle chiese riconosciute ad inserirsi in certi miti religiosi che sono», senza una chiara indicazione di dove dovrebbero essere inserite].

³ [Il testo aveva qui la parola “rivoluzione”].

⁴ [Il testo qui era stato cambiato e recitava: “l’accettiamo oggi”].

⁵ [AUREL KOLNAI, *The War Against the West*, Gollancz, London 1938].

⁶ [Queste citazioni da Stapel sono tratte dal libro di Kolnai. La prima citazione si trova a p. 292 e Kolnai glossa il termine “gloria” indicando che la parola tedesca utilizzata (*Ruhm*) comporta la connotazione di “fama”. La seconda citazione si trova a p. 255, la quinta alle pp. 256-257, la sesta a p. 257. Kolnai non fornisce informazioni sulle fonti di citazioni specifiche, ma solo una bibliografia che, nel caso di Stapel, elenca sei libri differenti. Questo materiale viene successivamente citato da Popper nel capitolo 12 de *La società aperta*, testo alle note 83 e 86].

⁷ [Popper qui ha modificato leggermente la traduzione dal libro di Kolnai “furono compiute per amore della gloria”].

⁸ [Questo materiale, tratto egualmente da Kolnai, *op. cit.*, p. 74, è a sua volta ripreso dal libro di HANS BLUEHER, *Die Aristie der Jesus von Nazareth*, Prien 1922. Popper cita questo materiale anche ne *La società aperta*, capitolo 24, nota 33].

⁹ [Tali domande e suggerimenti di lettura erano una caratteristica comune della serie di conferenze].

¹⁰ [Edward Zerin incontrò Popper quando questi era *visiting professor* all’Università di Brandeis e lo intervistò due volte nel novembre 1969. Popper aveva imposto la condizione che il contenuto dalle interviste non dovesse essere pubblicato fino a dopo la sua morte. Così, fu nel 1998 che questa intervista, insieme a un’analisi di Zerin, fu pubblicata in *Skeptic*, 6, n. 2, 1998, pp. 46-49. Dato che l’intervista richiama temi simili a quelli contenuti nella conferenza tenuta in Nuova Zelanda, l’abbiamo inclusa come appendice].

¹¹ [Su questo tema, cfr. il contributo di Popper, «Come vedo la filosofia», in *Alla ricerca di un mondo migliore*, cit.].

¹² [Popper ha in seguito cambiato la sua terminologia in “Mondo 3”. Cfr., su questo argomento, la sua *La conoscenza oggettiva*, cit.].

¹³ [Su questo argomento cfr. i contributi di Popper ne *L’io e il suo cervello*, cit.].

¹⁴ [Cfr. PIET HEIN, *Grooks*, Mit Press, Cambridge Massachusetts 1966, p. 34. Popper era particolarmente affezionato al libro di Hein, che considerava come una conferma ed illustrazione delle sue idee sulla conoscenza, ma non poté ottenere il permesso di citarlo].

¹⁵ [I curatori si chiedono se qui non ci debba essere stata un virgola fra

“tentare” ed “errare”].

¹⁶ [L'intervistatore ha fornito varie date per i libri ai quali si riferiva. Noi abbiamo sostituito la data della loro prima pubblicazione in inglese. Si veda l'inizio di questo volume per un elenco completo dei libri di Popper].

¹⁷ [Cfr. IMMANUEL KANT, *Religion within the Limits of Reason Alone*, libro I, paragrafo 15.1 (trad. it. *La religione nei limiti della sola ragione*, Laterza, Roma 2007)].

6. IDEALE E REALTÀ NELLA SOCIETÀ (1940)¹

Sentiamo parlare molto spesso di una distinzione che si fa tra *politici idealisti* e *politici realisti*.

I *politici idealisti* vengono definiti dai loro avversari come uomini incapaci di affrontare realtà politiche, che sognano Utopie, cioè società ideali che non esistono in alcun luogo e che difficilmente saranno mai realizzate da qualche parte. I politici idealisti si definiscono solitamente come persone in grado di considerare uno scopo verso cui l'umanità dovrebbe svilupparsi, e che non si accontentano semplicemente di continuare a lottare senza sapere dove e per che cosa stanno lottando, ma che sono abbastanza razionali da chiedersi quali dovrebbero essere i loro obiettivi.

I *politici realisti* vengono definiti dai loro avversari come opportunisti che non hanno alcun principio generale oltre quello di procedere lungo la linea della minore resistenza, e che quindi sono spinti, anziché guidare, in avanti. Essi naturalmente interpretano le loro imprese in maniera diversa. Si vantano di affrontare la realtà e di ottenere qualcosa qui e ora; non sono dei sognatori, ma uomini d'azione, capaci di fare i conti con la dura realtà.

In questa conferenza, tenterò una valutazione delle due tendenze, o, più precisamente, del ruolo che, a mio parere, dovrebbero avere le idee e gli obiettivi nella vita politica, come anche del ruolo che non dovrebbero svolgere. Distinguerò, principalmente, tra due atteggiamenti nei confronti di questo problema, l'atteggiamento del politico *utopista* e quello del politico *pragmatico*²; o dell'ingegnere sociale utopista e dell'ingegnere sociale pragmatico. La distinzione corrisponde approssimativamente, ma non esattamente, alla più popolare distinzione fra politici idealisti e realisti. Io attaccherò il politico utopista e difenderò il politico pragmatico, senza tuttavia difendere del tutto

l'atteggiamento generalmente descritto come realista.

Il politico utopista può esporre le sue ragioni nel seguente modo: ogni azione razionale deve tendere a un certo preciso fine. Tale azione è razionale solo nella misura in cui persegue coscientemente e coerentemente il suo fine. La prima cosa che dobbiamo fare, se vogliamo agire razionalmente, è quindi determinare il nostro fine. E dobbiamo fare attenzione a determinare i nostri fini reali, ultimi, e non solamente alcuni fini intermedi o parziali che sono soltanto dei passi sulla strada verso il fine ultimo, e quindi mezzi piuttosto che fini. Questa distinzione fra fini ultimi e fini intermedi non deve essere trascurata. Se infatti la trascuriamo, potremmo allora trascurare di chiederci se questi fini parziali o intermedi siano realmente tali da favorire i nostri fini ultimi; e non ponendoci questa domanda, non riusciremo ad agire razionalmente.

Ebbene, se applichiamo questi principi generali al campo dell'attività politica, argomenta il politico utopista, allora essi ci portano necessariamente all'esigenza di determinare il nostro fine politico ultimo, lo Stato Ideale, prima d'intraprendere qualunque azione politica. Solo quando questo fine ultimo è determinato, almeno a grandi linee, solo quando siamo in possesso di qualcosa che somigli ad un *modello* della società a cui aspiriamo, solo allora possiamo considerare i mezzi e i metodi migliori per la sua realizzazione; e solo allora possiamo iniziare ad elaborare un piano per l'azione pratica. Così, la preparazione di un modello dello Stato Ideale è il presupposto necessario di ogni iniziativa politica pratica che possa dirsi razionale. Il politico deve operare come un ingegnere. L'azione politica deve diventare una sorta di *ingegneria sociale*.

Questo è in sintesi l'approccio del politico utopista o, come potremmo chiamarlo, dell'*ingegnere sociale utopista*. Esso è convincente e attraente; ma proprio questo lo rende, a mio parere, tanto più pericoloso, e rende la sua critica tanto più necessaria.

Tuttavia, prima di procedere ad una critica dettagliata dell'ingegneria utopistica, desidero delineare l'approccio [alternativo], cioè quello del politico pragmatico o, come potremmo anche chiamarlo, dell'*ingegnere sociale*

pragmatico. Proprio questo, ritengo, è l'approccio corretto. Il politico che adotta questo metodo può o non può avere in mente un modello di società; può o non può sperare che il genere umano realizzerà un giorno uno Stato ideale e conseguirà la felicità e la perfezione sulla terra. Ma egli sarà consapevole che la perfezione, ammesso che sia raggiungibile, è estremamente lontana, e che ogni generazione di uomini, e quindi anche quella presente, ha una sua esigenza; forse non tanto l'esigenza di essere resa felice (perché non può esserci alcun mezzo per rendere un uomo felice), quanto l'esigenza di non essere resa infelice, quando ciò può essere evitato. *Gli uomini avvertono l'esigenza di ricevere tutto l'aiuto possibile, se soffrono.* L'ingegnere pragmatico o il politico pragmatico adotterà, di conseguenza, il metodo per individuare, e combattere, *i più gravi e più urgenti mali della società*, piuttosto che cercare, e battersi per *il suo più grande bene ultimo*. Questa differenza è lungi dall'essere puramente verbale. In realtà, è la più importante. Sostengo che sia la differenza fra un metodo ragionevole di migliorare la sorte dell'uomo, ed un metodo che, se realmente tentato, può facilmente portare a un intollerabile aumento della sofferenza umana; è la differenza fra un metodo che può essere applicato in ogni momento, ed un metodo la cui adozione può facilmente diventare un alibi per rinviare continuamente l'azione a una data successiva, quando le circostanze siano più favorevoli. E sostengo che è anche la differenza fra l'unico metodo di migliorare le cose che finora abbia realmente avuto successo, in ogni momento, ed in ogni luogo (Russia compresa), ed un metodo che, dovunque sia stato tentato, ha portato soltanto all'uso della violenza al posto della ragione e, se non al proprio abbandono, in ogni caso all'abbandono del suo progetto originario.

A favore del suo metodo, l'ingegnere pragmatico può sostenere che una lotta sistematica contro la sofferenza e l'ingiustizia e la guerra ha maggiore probabilità di essere sostenuta dall'approvazione e dal consenso di un gran numero di persone, di quanta ne abbia una lotta per l'instaurazione di un qualche ideale. L'esistenza di mali sociali, cioè di condizioni sociali nelle quali molti uomini

soffrono, può essere dimostrata relativamente bene. Coloro che soffrono possono giudicare per diretta esperienza, e gli altri difficilmente possono negare che non vorrebbero essere nei loro panni. È infinitamente più difficile ragionare su una società ideale. La vita sociale è così complicata che pochi, per non dire nessuno, sarebbero in grado di giudicare se un progetto d'ingegneria sociale su vasta scala sarebbe attuabile; se avrebbe come risultato un reale miglioramento; quale tipo di sofferenza potrebbe comportare; e quali potrebbero essere i mezzi per la sua realizzazione. Al contrario, i progetti per il metodo pragmatico d'ingegneria sociale sono relativamente semplici. Sono progetti per singole istituzioni: ad esempio, per l'assicurazione contro le malattie o la disoccupazione³, o per le corti di arbitrato, o per il bilancio contro la depressione, o per la riforma scolastica. Se questi progetti funzionano male, il danno non è molto grande, e un riassetto non è molto difficile. Essi sono meno rischiosi e, proprio per questa stessa ragione, meno controversi. Ma se è più facile raggiungere un accordo ragionevole sui mali esistenti e sui mezzi per combatterli, piuttosto che su un bene ideale e sui mezzi per realizzarlo, allora c'è anche più speranza che, utilizzando il metodo pragmatico, possiamo superare anche la più grande difficoltà pratica di ogni ragionevole riforma politica, cioè l'uso della ragione, anziché della passione e della violenza, nell'attuazione del programma. Ci sarà una possibilità di raggiungere un ragionevole compromesso e quindi di ottenere un miglioramento con metodi democratici.

Al contrario, il tentativo utopico di realizzare uno Stato ideale, con un progetto di società nella sua totalità, è tale da richiedere un forte potere centralizzato di pochi, e che quindi ha probabilità di condurre a una dittatura, anche se forse a quella di un dittatore benevolo. Ma una tale dittatura non ha probabilità di essere una benedizione, o di conseguire i suoi obiettivi benevoli. Una delle difficoltà di fronte alle quali si trova un dittatore benevolo è quella di scoprire se gli effetti delle sue misure corrispondano alle sue buone intenzioni. La difficoltà deriva dal fatto che l'autoritarismo scoraggia necessariamente la critica;

conseguentemente, il dittatore benevolo non verrà facilmente a conoscenza di lamentele riguardanti le misure da lui prese. Ma senza un simile controllo, egli difficilmente può sapere se le sue misure realizzano il desiderato scopo benevolo. La situazione deve diventare ancora peggiore per l'ingegnere utopista. Infatti, la ricostruzione della società è una grande impresa che causerà inevitabilmente notevoli inconvenienti a molti, e per un considerevole arco di tempo. Conseguentemente, l'ingegnere utopista dovrà essere sordo a molte lamentele; in effetti, la soppressione delle obiezioni irragionevoli farà parte del suo compito. Ma, con esse, egli finirà inevitabilmente col sopprimere anche le critiche ragionevoli. Un'altra difficoltà dell'ingegneria utopista è connessa al problema del successore del dittatore. La stessa portata di una tale impresa utopica rende improbabile che essa realizzerà i suoi scopi durante la vita di un ingegnere sociale, o di un gruppo di ingegneri. E se i successori non perseguono lo stesso ideale, allora tutte le sofferenze patite dalla popolazione a causa dell'ideale potrebbero essere state inutili.

Una generalizzazione di un argomento del genere porta a un'ulteriore critica dell'approccio utopico. Chiaramente, questo approccio può avere valore pratico solo se supponiamo che il progetto originario, forse con alcuni aggiustamenti, rimane la base del lavoro fino al suo completamento. Ma questo richiederà del tempo. Sarà un tempo di rivoluzioni, sia politiche che spirituali. Bisogna quindi aspettarsi che idee e ideali cambieranno. Quello che era sembrato lo Stato ideale alle persone che elaborarono il progetto originario, potrebbe non apparire più tale ai loro successori. Se si ammette ciò, allora l'intero approccio viene a crollare. Il metodo di stabilire innanzitutto un fine politico ultimo e di cominciare poi a muoversi nella sua direzione è inutile se ammettiamo che il fine possa essere notevolmente modificato durante il processo della sua realizzazione. Potrebbe risultare in qualsiasi momento che i passi finora compiuti abbiano in realtà allontanato dalla realizzazione del nuovo scopo. E se cambiamo la nostra direzione secondo il nuovo scopo, ci esponiamo allora di

nuovo allo stesso rischio. Malgrado tutti i sacrifici compiuti, potremmo non approdare proprio a nulla. Coloro che preferiscono un passo per volta verso un ideale lontano, per la realizzazione di un compromesso pragmatico, dovrebbero sempre ricordare che se l'ideale è molto lontano, diventa difficile dire se il passo compiuto avvicinava o allontanava da esso. Questo vale in particolare se il cammino dovesse procedere a zigzag (o, nel linguaggio del filosofo Hegel, "dialetticamente") o se non fosse pianificato in maniera assolutamente chiara.

Vediamo allora che l'approccio utopico può essere salvato soltanto con la fede in uno Stato Ideale assoluto e immutabile, insieme a due ulteriori presupposti, cioè (a) che esistono metodi razionali per determinare una volta per tutte quale sia questo scopo, e (b) quali siano i mezzi migliori per la sua realizzazione. Solo questi presupposti di vasta portata potrebbero impedirci di dichiarare il metodo utopico assolutamente inutile. E, in realtà, questi presupposti furono formulati da alcuni politici, primo fra tutti dal grande filosofo e utopista Platone. Ma persino Platone potrebbe aver dubitato che vi sia un metodo razionale per determinare il fine ultimo; infatti, egli fece appello ai pochi eletti che sono in grado di vedere l'ideale attraverso una sorta d'intuizione. Questo significa che ogni divergenza d'opinione fra gli ingegneri utopici deve portare, in mancanza di metodi razionali, all'uso della forza anziché della ragione, cioè alla violenza. Se viene fatto un qualche progresso in una qualche direzione, questo accade nonostante il metodo utopico adottato, e non grazie ad esso. Il successo può essere dovuto, per esempio, all'eccellenza dei leader; ma non dobbiamo mai dimenticare che leader eccellenti non possono essere prodotti da metodi razionali, ma solo dalla fortuna.

È importante comprendere esattamente il senso di questa critica. Io non critico l'ideale sostenendo che un ideale non possa mai essere realizzato, che esso debba sempre rimanere un'utopia. Questa non sarebbe una critica valida, perché sono state realizzate molte cose che un tempo erano state dogmaticamente dichiarate irrealizzabili, come per esempio la creazione d'istituzioni

per assicurare la pace civile, cioè per la prevenzione del crimine all'interno dello Stato; e penso che, per esempio, la creazione di corrispondenti istituzioni per la prevenzione del crimine internazionale, cioè dell'aggressione armata o del ricatto, benché spesso considerata come utopica, non sia neppure un problema molto difficile. Quella che critico sotto il nome di utopismo è l'idea secondo cui dobbiamo intraprendere la ricostruzione della società nel suo complesso, cioè [che dobbiamo intraprendere] cambiamenti di grande portata, le cui conseguenze pratiche sono difficili da calcolare, a causa delle nostre limitate esperienze. Si tratta di un'idea che pretende di pianificare razionalmente per la società nella sua totalità, anche se non possediamo qualcosa che somigli alla conoscenza pratica che sarebbe necessaria per una così ambiziosa pretesa. Non possiamo possedere una tale conoscenza perché abbiamo un'insufficiente esperienza pratica in questo tipo di pianificazione, e la conoscenza dei fatti deve essere basata sull'esperienza. Attualmente, la conoscenza sociologica necessaria per un'ingegneria su vasta scala è semplicemente inesistente.

Di fronte a questa critica, l'ingegnere utopico è probabile che ammetta il bisogno di un'esperienza pratica, e di una tecnologia sociale basata su esperienze pratiche. Ma sosterrà che non ne sapremo mai di più su tali questioni se ci rifiutiamo di fare esperimenti sociali che sono i soli a poterci fornire la necessaria esperienza pratica. E potrebbe aggiungere che l'ingegneria utopica non è nient'altro che l'applicazione del metodo sperimentale alla società. Gli esperimenti non possono essere attuati senza comportare cambiamenti radicali. Essi debbono essere su vasta scala, a causa del carattere peculiare della società moderna con le sue grandi masse di popolazione. Per esempio, un esperimento socialista, se limitato a una fabbrica, o a un villaggio, o anche a un distretto, non ci potrebbe mai fornire il genere d'informazione realistica di cui abbiamo così urgente bisogno.

Tali argomentazioni a favore dell'ingegneria utopica rivelano un importante pregiudizio che è tanto ampiamente diffuso quanto insostenibile, cioè il

pregiudizio che gli esperimenti sociali debbano essere fatti su “vasta scala”, che debbano coinvolgere tutta la società, se debbono essere effettuati in condizioni realistiche. Ma gli esperimenti condotti con gradualità, “volta per volta”, possono essere effettuati in condizioni realistiche, in mezzo alla società, anche se condotti su “piccola scala”, cioè senza rivoluzionare l'intera società. In realtà facciamo continuamente esperimenti di questo tipo. L'introduzione di un nuovo tipo di assicurazione sulla vita, di un nuovo tipo di tassazione, di una nuova riforma penale, sono altrettanti esperimenti sociali che hanno le loro ripercussioni su tutta la società senza rimodellare la società nella sua interezza. Anche un uomo che apre un nuovo negozio, o che prenota un biglietto a teatro, effettua una specie di esperimento sociale su piccola scala; e tutta la nostra conoscenza delle condizioni sociali è basata su un'esperienza acquisita facendo esperimenti di questo genere. L'ingegnere utopico che stiamo combattendo ha ragione quando sottolinea che un esperimento socialista sarebbe di scarso valore se condotto in condizioni di laboratorio, per esempio in un villaggio isolato, poiché ciò che noi vogliamo sapere è come le cose funzionino nella società in condizioni sociali normali. Ma proprio questo stesso esempio mostra dove si annida il pregiudizio dell'ingegnere utopico. Egli è convinto che dovremmo ripiasmare l'intera struttura della società, quando facciamo esperimenti con essa; e può quindi concepire un esperimento più *modesto* solo come un esperimento che rimodella l'intera struttura di una *piccola* società. Ma il tipo di esperimento da cui possiamo imparare di più è la modifica di un'istituzione sociale alla volta. Infatti, solo in questo modo possiamo imparare come inserire certe istituzioni nella struttura di altre istituzioni, e come adattare in modo tale che funzionino secondo le nostre intenzioni. E solo in questo modo possiamo commettere errori, e imparare da essi, senza rischiare ripercussioni di una gravità tale da mettere necessariamente a repentaglio la volontà di fare future riforme. Inoltre, il metodo utopico conduce necessariamente a un pericoloso attaccamento dogmatico ad un progetto per il quale si sono compiuti

innumerevoli sacrifici. Potenti interessi sono inevitabilmente legati al successo dell'esperimento. Tutto questo non contribuisce alla razionalità né al valore scientifico dell'esperimento. Ma il metodo "graduale" [del "volta per volta"] consente ripetuti esperimenti e continui riaggiustamenti. (In realtà, potrebbe portare alla felice situazione in cui i politici cominciano a prendere in considerazione i loro propri errori, anziché cercare di giustificarli e di dimostrare che hanno sempre avuto ragione. Questo significherebbe l'introduzione del metodo scientifico nella politica, poiché tutto il segreto del metodo scientifico è nell'essere disposti a imparare dagli errori).

Queste idee possono essere corroborate, a mio parere, da un confronto fra l'ingegneria sociale e, per esempio, l'ingegneria meccanica. L'ingegnere utopico sosterrà, ovviamente, che l'ingegnere meccanico progetta anche un macchinario molto complicato come un tutto, e che i suoi progetti potrebbero coprire, e pianificare in anticipo, non solo un determinato tipo di macchinario, ma anche l'intera fabbrica che produce questo macchinario. La mia risposta sarebbe che egli può fare tutto questo perché ha sufficiente esperienza, cioè perché ha già commesso tutti i tipi di errori. Questa esperienza egli l'ha acquisita applicando un metodo "graduale", del "volta per volta". Il suo nuovo macchinario è il risultato di moltissimi piccoli miglioramenti. Egli ha avuto dapprima un modello, e solo dopo un gran numero di aggiustamenti effettuati volta per volta alle sue varie parti è passato a una fase in cui ha potuto elaborare i suoi piani finali per la produzione. Analogamente, il suo piano per la produzione della sua macchina incorpora un gran numero di esperimenti, cioè di miglioramenti effettuati volta per volta in fabbriche più vecchie. Il metodo globale o su vasta scala funziona solo dove il metodo graduale ci ha innanzitutto fornito un gran numero di esperienze dettagliate, ed anche allora solo nell'ambito di queste esperienze. Difficilmente un produttore procederà alla produzione di una nuova macchina sulla base di un solo progetto, anche se fosse stato elaborato dal più grande esperto, senza prima costruire un modello e senza "svilupparlo" attraverso

piccoli aggiustamenti per quanto possibile.

Così, l'approccio utopico risulta insostenibile e irrazionale, anche se si propone come l'unico approccio razionale al problema. Esso dimentica che in tutte le questioni riguardanti il mondo in cui viviamo, possiamo imparare soltanto provando e riprovando, commettendo errori e apportando miglioramenti; che non possiamo mai contare sull'ispirazione, sebbene le ispirazioni possano essere molto preziose allorché sia possibile controllarle per mezzo dell'esperienza. Conseguentemente, *non è ragionevole supporre che una completa ricostruzione del nostro mondo sociale porterebbe immediatamente a un sistema in grado di funzionare*. Piuttosto dovremmo aspettarci che, a causa della mancanza d'esperienza, saranno commessi molti errori che potrebbero essere eliminati solo attraverso un lungo e laborioso processo di miglioramento; in altre parole, attraverso quel metodo razionale d'ingegneria gradualista della cui applicazione siamo sostenitori. Ma coloro che non amano questo metodo in quanto insufficientemente radicale, dovranno di nuovo distruggere la loro società recentemente costruita, e cominciare daccapo. E poiché neanche il nuovo inizio, per le stesse ragioni, condurrebbe alla perfezione, essi dovrebbero ripetere questo processo senza mai approdare a nulla. Coloro che ammettono tutto ciò e sono disposti ad adottare il nostro più modesto metodo di miglioramenti gradualisti, ma solo dopo aver fatto il primo tentativo utopico, difficilmente possono sfuggire alla critica che le loro prime misure globali e violente erano assolutamente inutili.

L'intero approccio utopico deriva, a mio parere, dal non rendersi conto che non possiamo creare il cielo sulla terra con un colpo di penna di un dittatore, e che dobbiamo essere soddisfatti se riusciamo a rendere la vita un po' meno terribile e un po' meno ingiusta ad ogni generazione. Ciò non significa che non possiamo realizzare molto in questo modo; molto è stato realizzato negli ultimi cento anni, e molto di più potrebbe essere realizzato dalla nostra generazione, se soltanto la smettessimo di sognare ideali lontani, e di combattere guerre religiose per progetti utopici. Invece dovremmo cercare di guardare ai nostri

problemi reali più pressanti, come aiutare i deboli e i malati, e coloro che subiscono ingiustizia; evitare la disoccupazione; rendere eguali le opportunità; e impedire il crimine internazionale, cioè l'estorsione e la guerra, istigate da tiranni irresponsabili e megalomani.

¹ [Archivio Popper 366.20. Lo scritto, all'inizio della conferenza, recita: «*Discussion course Religion – Some modern problems and developments Lecture 8 A Ideal and Reality in Society Dr. K.R. Popper.*

(*Note. Duplicated as MS. Copyright by K.R. Popper, Christchurch, New Zealand*)».

Nessuna domanda o suggerimento di lettura conclude questa conferenza. La conferenza, dal quinto capoverso in avanti, è molto vicina al testo del capitolo 9 della prima edizione de *La società aperta* di Popper. Ne *La società aperta* ci sono alcune piccole aggiunte, mentre gli ultimi due capoversi sono sostituiti da una analisi sull'estetismo politico di Marx e di Platone].

² Sembra doversi tradurre così la parola *piecemeal*, detto del “politico” che agisce “volta per volta”, o in modo “graduale”, nella “concretezza” delle situazioni (*n.d.t.*).

³ [Il testo di Popper riportava qui l'espressione “assicurazione per i disoccupati”].

7. UOMO MORALE E SOCIETÀ IMMORALE (1940)¹

La ragione per la quale il reverendo Merlin Davies e io abbiamo acconsentito a scegliere lo stesso titolo per la precedente e la presente conferenza è che desideravamo spiegare sia i punti d'accordo che quelli di contrasto nei nostri due approcci: quello della Chiesa e quello dell'“umanesimo” o “umanitarismo”. È con grande soddisfazione che mi trovo d'accordo, nella maggior parte delle questioni d'importanza pratica, con la conferenza precedente. In effetti, avrei potuto scegliere una delle frasi tratte da essa come motto della mia conferenza: «In una società come la nostra... i cristiani dovranno ovviamente cooperare con i non cristiani». Questa frase è fondamentale. Ritengo che uno spirito di cooperazione, non solo tra cristiani e non cristiani, ma anche tra bianchi e neri, tra Maori e Pakehas², tra persone colte e comuni, tra vecchi e giovani, sia un prerequisito per ogni passo che possiamo compiere verso la costruzione di un mondo che sia un po' meglio di quello attuale. Questo spirito di cooperazione, questo atteggiamento del tipo “Io posso aver torto e tu avere ragione, ma con uno sforzo comune possiamo arrivare più vicini alla verità”, è quello che io chiamo *lo spirito del razionalismo*. È un atteggiamento che cerca il bene in ogni individuo umano, e che è disposto ad accettare buoni suggerimenti così come critiche da parte di chiunque. È l'esatto opposto dell'atteggiamento del tipo “Io so, e nessuno può dirmi niente”, cioè dell'atteggiamento del dogmatico ostinato, dell'atteggiamento di disprezzo nei confronti della ragione umana (tranne, forse, della propria ragione umana); di un atteggiamento che non ritiene necessario giustificarsi di fronte agli altri, e che non bada alle critiche; in breve, dell'atteggiamento dell'irrazionalismo.

Ma passiamo al nostro tema, “Uomo morale e società

immorale". Questo titolo (che è dovuto a Reinhold Niebuhr³) indica che dobbiamo prendere in considerazione i rapporti fra l'individuo e la società, e più in particolare gli aspetti morali di questi rapporti. Ma il titolo indica più di questo. Esso contrappone la moralità dell'individuo all'immoralità della società. Esso si pone in aperta contrapposizione a "Società morale e uomo immorale". Quest'ultimo titolo esprime un atteggiamento filosofico che ha una storia molto lunga; i suoi esponenti principali furono i filosofi Platone, Aristotele e Hegel. La loro dottrina era che lo *Stato* fosse l'incarnazione di tutta la moralità, e che lo *Stato* dovesse occuparsi della moralità dei suoi cittadini. In contrasto con questa filosofia, che esalta e addirittura adora la società e il suo potere politico organizzato, lo *Stato*, il titolo di Niebuhr "Uomo morale e società immorale" indica una filosofia molto differente⁴. Essa considera lo Stato, sottoforma di potere politico organizzato, un male: un male necessario, ed un male che potrebbe essere posto, in parte, sotto il nostro controllo, ma comunque un male. Questa è una filosofia che fu innanzitutto espressa da Thomas Hobbes, che descrisse lo Stato come una bestia pericolosa, un "Leviatano", come un male che è necessario, poiché la sua alternativa, l'anarchia, cioè una società disorganizzata, è molto peggiore. Di fronte ai due mali, una società anarchica da un lato e un "Leviatano" o uno Stato potente dall'altro, Hobbes decise in favore di quest'ultimo: egli scelse il minore dei due mali. L'atteggiamento di Niebuhr è piuttosto differente. Egli è fortemente influenzato dalla sua opposizione al fascismo e al nazismo. Nella nostra epoca, sia il fascismo che il nazismo hanno mostrato più chiaramente che mai i pericoli intrinseci al Leviatano. E allo stesso tempo, fascismo e nazismo hanno riaffermato la filosofia di Platone, di Aristotele e di Hegel, la pretesa dello Stato (e dei suoi rappresentanti) di essere l'unica autorità morale, e di essere adorato in quanto tale.

Può essere opportuno rilevare, qui, come la pretesa opposta che rifiuta di riconoscere l'autorità morale dello Stato e di inginocchiarsi davanti ad esso fosse uno dei principi del cristianesimo delle origini. Il conflitto tra lo

Stato Romano e i primi cristiani, un conflitto che portò al martirio e all'ascesa della Chiesa, sorse solamente dal rifiuto dei cristiani di accettare la pretesa di Roma «di avere il diritto di costringere i suoi sudditi ad agire contro la loro coscienza», come si esprime A.J. Toynbee⁵. I cristiani rifiutarono di accettare la pretesa dello Stato di essere, in questioni morali, un'autorità superiore alla loro coscienza morale. Essi sostenevano, con questo, che la loro coscienza potesse stabilire il criterio di giustizia per le leggi dello Stato, ma non il contrario. La forza non è un criterio di giustizia. Non c'è dubbio che la forza dei primi cristiani e il grande effetto morale degli esempi che essi stabilirono, risiedevano nel coraggio morale con cui difendevano la loro convinzione di dover obbedire, in ultima istanza, più alla loro coscienza che ad una autorità esterna. Era lo stesso coraggio morale che ispirò quell'altro martire, Socrate, il quale morì nel 399 a.C. ad Atene perché rifiutò di cedere al potere e di tacere quando la coscienza gli ordinava di parlare. I martiri cristiani che rifiutarono le pretese del potere di stabilire i criteri di giustizia patirono per la stessa causa per cui era morto Socrate.

Vediamo ora che il nostro tema si occupa di un problema fondamentale. Chi deve essere la fonte della decisione morale? Il singolo uomo e la sua coscienza, o la società, cioè i poteri sociali o collettivi esterni a lui, come lo Stato? Cosa dovremo accettare, l'individualismo morale o il collettivismo morale?

Comincerò con lo spiegare innanzitutto i termini [il testo di Popper ha qui la preposizione "di"] individualismo e collettivismo; questo è un problema importante, poiché gli adoratori dello Stato, e soprattutto i filosofi Platone e Hegel, hanno sempre tentato di convincerci che l'individualismo sia qualcosa di negativo, proprio come l'egoismo, e che il collettivismo [sia] qualcosa di positivo, proprio come l'altruismo.

Una piccola tabella può aiutare la nostra discussione. Distingueremo⁶:

(a) INDIVIDUALISMO	(in	quanto(a')	COLLETTIVISMO
	contrapposto a)		

Secondo l'*Oxford Dictionary*, il termine "individualismo" viene usato talvolta in due sensi differenti, cioè (a) in contrapposizione a collettivismo, e (b) in contrapposizione ad altruismo, cioè nel senso di egoismo. Poiché non è disponibile un'altra parola per esprimere il significato (a), ma molte parole, come egoismo o egotismo, per esprimere il significato (b), è utile riservare il termine "individualismo" per il significato (a); ed io lo userò esclusivamente in questo modo.

Orbene, i nostri quattro termini (a), (a'), (b), (b'), descrivono certi atteggiamenti, o certe richieste, o decisioni morali, o certi codici morali. Essi possono essere illustrati facilmente con alcuni esempi. Iniziamo col collettivismo. Esso può essere meglio illustrato dall'esigenza di Platone che l'individuo dovrebbe sempre servire gli interessi dell'intero gruppo, o della collettività; per esempio, la città, lo Stato, la tribù, o qualunque altro corpo collettivo. Scrive Platone⁷: «La parte esiste in funzione del tutto, ma il tutto non esiste in funzione della parte... Tu stesso sei creato in funzione del tutto, e non il tutto in funzione tua». Questa citazione non solo illustra il collettivismo, ma ne esprime anche il forte appello emozionale. Questo è un appello a vari sentimenti, per esempio al desiderio di appartenere a un gruppo

o a una tribù. E un fattore implicito in questo appello è indubbiamente l'appello morale contro l'egoismo o l'egocentrismo (b). Platone suggerisce, e tutti i collettivisti successivi lo hanno seguito su questo punto, che se non si è in grado di sacrificare il proprio interesse personale per amore del tutto, allora si è egoisti e moralmente depravati.

Ma non è così, come può dimostrare uno sguardo alla nostra piccola tabella. Il collettivismo non è contrapposto all'egoismo, né s'identifica con l'altruismo o con la generosità. Un collettivista può essere un egoista di gruppo. Egli può egoisticamente difendere l'interesse del proprio gruppo, in contrasto con quello di tutti gli altri gruppi. L'egoismo collettivo o l'egoismo di gruppo (per esempio l'egoismo nazionale o l'egoismo di classe) è una

cosa molto comune. Il fatto che una tale cosa esista mostra abbastanza chiaramente che il collettivismo in quanto tale non è contrapposto all'egoismo.

D'altra parte, l'individualista o anti-collettivista può allo stesso tempo essere un altruista. Può essere disposto a fare sacrifici per aiutare altri individui. Un uomo può interessarsi ad altri uomini, cioè ad altri individui, alle loro gioie e ai loro dolori, alle loro speranze e ai loro timori. Questo chiaro interesse verso altri individui non è necessariamente un interesse verso una collettività o un gruppo. Essere un individualista significa considerare ogni individuo umano un fine in sé, e non solo un mezzo per favorire altri interessi, per esempio quelli dello Stato. *Non significa prendere la propria individualità particolarmente sul serio* o dare maggiore (o anche la stessa) importanza ai propri interessi piuttosto che a quelli degli altri.

Se ora guardiamo di nuovo la nostra piccola tabella, scopriamo che due combinazioni dei nostri quattro atteggiamenti sono impossibili, cioè la combinazione di (a) e (a') e la combinazione di (b) e (b'). Queste sono impossibili perché abbiamo definito l'individualismo come anti-collettivismo e il collettivismo come anti-individualismo; e potremmo definire allo stesso modo l'egoismo come egocentrismo e l'altruismo come generosità. *Ma tutte le altre combinazioni possono verificarsi.*

Questo equivale a dire che (a) può essere combinato con (b), e formare un individualismo egoistico, o può essere combinato con (b'), e formare un individualismo altruistico. E, alla stessa maniera, (a') può essere combinato con (b), e formare un collettivismo egoistico, e può essere combinato con (b'), e formare un collettivismo altruistico.

È molto importante rendersi conto che ci sono qui quattro posizioni tra le quali dobbiamo sceglierne una. Platone e la maggior parte dei collettivisti hanno sempre tentato di oscurare questo fatto. Essi hanno parlato come se esistessero solo due possibilità, l'individualismo e il collettivismo. E hanno sempre identificato l'individualismo con l'egoismo, trascurando la posizione (a) (b'), e magnificando il collettivismo come l'unico atteggiamento

altruistico e quindi morale. Ma ciò che essi avevano in mente quando parlavano di collettivismo non era il collettivismo altruistico (cioè il riconoscimento dei diritti di collettività diverse dalle nostre), ma il collettivismo egoistico, cioè l'enfasi sulla nostra collettività. In tal modo essi hanno distorto il nostro impulso morale verso l'altruismo in un impulso verso il collettivismo. Hanno fatto appello al nostro altruismo morale, ma lo hanno usato per i loro egoistici scopi di gruppo. (E la stessa cosa viene fatta dai fascisti e dai comunisti).

Da quanto ho detto risulterà chiaro che personalmente credo che di queste quattro possibilità dovremmo adottare la combinazione di (a) e (b'), individualismo e altruismo; ciò equivale a dire che dovremmo adottare un individualismo altruistico. Questo fu effettivamente il credo di molti uomini, fin dall'epoca di Socrate. E questo è anche, penso, l'atteggiamento cristiano, e posso citare qui un passo che illustra tale individualismo tipico del cristianesimo dalla conferenza del reverendo Merlin Davies: «I primi cristiani s' impegnarono in politica con la convinzione che la persona umana, perché creata da Dio e redenta da Cristo, avesse un valore fondamentale»⁸.

Questo implica che il nostro interesse per la politica o per la società è interamente basato sul nostro interesse per gli individui umani, sul nostro desiderio di aiutarli, e sulla nostra responsabilità nei loro confronti. Questo è chiaramente individualismo: individualismo altruistico, naturalmente. Esso porta a richiedere che *debba esistere lo Stato in funzione degli individui* e non (come voleva Platone, in comune con i fascisti) *l'individuo in funzione dello Stato*.

Sto parlando dell'esigenza che lo Stato debba esistere in funzione dell'individuo perché credo che sia più chiaro e più sincero parlare qui di un'esigenza politica, anziché velare i nostri desideri sotto l'involucro di una teoria che affermi che lo Stato è, per sua vera natura, questo o quell'altro. Anziché chiederci «Cos'è lo Stato, qual è la sua vera natura, il suo reale significato?», o anziché chiederci «Come ha avuto origine lo Stato, e qual è il suo destino?», credo che dovremmo chiedere: «Cosa esigiamo dallo Stato? Come vogliamo che sia governato?». Per rendere chiare le

nostre richieste fondamentali possiamo chiederci: «Perché preferiamo vivere in uno Stato ben organizzato piuttosto che vivere senza uno Stato, cioè in uno stato di anarchia?». Questo modo di porre le nostre domande ci aiuterà a scoprire non la vera natura dello Stato, ma i nostri desideri, le nostre richieste morali, riguardanti lo Stato.

Ora, se poniamo le nostre domande in questo modo, la risposta del cristiano, come anche dell'umanitario o dell'umanista, è: «Ciò che esigo dallo Stato è la protezione, non solo per me, ma anche per gli altri. Esigo protezione per la mia propria libertà e per quella degli altri. Non voglio vivere alla mercé di qualcuno che abbia i pugni più grossi o le armi più potenti. In altre parole, voglio essere protetto dall'aggressione da parte di altri uomini. Voglio che sia riconosciuta la differenza fra aggressione e difesa e che la difesa sia sostenuta dalla forza organizzata dello Stato. Sono perfettamente disposto a vedere in qualche modo limitata la mia libertà di azione da parte dello Stato, se posso ottenere la protezione di quella libertà che mi resta, poiché so che alcune limitazioni della mia libertà sono necessarie; per esempio, debbo rinunciare alla mia "libertà" di attaccare, se voglio che lo Stato sostenga la mia difesa contro qualsiasi attacco. Ma esigo che non venga perso di vista lo scopo fondamentale dello Stato: intendo la protezione di quella libertà che non nuoce ad altri cittadini. Quindi, esigo che lo Stato debba limitare la libertà dei cittadini il più ugualmente possibile, e non oltre il necessario».

Qualcosa di simile esigeranno l'umanitario, l'egualitario e l'individualista. È un'esigenza che ci permette di affrontare i problemi politici razionalmente, da ingegneri e con uno scopo in mente sufficientemente chiaro e preciso.

Contro l'affermazione che un fine come questo possa essere formulato in maniera sufficientemente chiara e precisa, sono state sollevate molte obiezioni. È stato detto che, una volta riconosciuto che la libertà deve essere limitata, l'intero principio della libertà crolla, e che la questione di quali limitazioni siano necessarie e quali ingiustificate non può essere risolta razionalmente, ma solo per via autoritaria. Ma questa obiezione è dovuta a una

confusione di idee. Essa confonde la questione fondamentale di cosa vogliamo da uno Stato, con certe importanti difficoltà tecniche nel modo di realizzare i nostri obiettivi. È certamente difficile determinare esattamente il grado di libertà che può essere lasciato ai cittadini senza mettere in pericolo la libertà, la cui protezione è compito dello Stato. Ma che qualcosa di simile ad una determinazione approssimativa di tale grado di libertà sia possibile è dimostrato dall'esperienza, cioè dall'esistenza di Stati democratici. In realtà, questo processo di determinazione approssimativa è uno dei principali compiti della legislazione nelle democrazie. È un processo difficile, ma le sue difficoltà non sono certamente tali da costringere [noi] a modificare le nostre richieste fondamentali. Queste, in sintesi, sono che lo Stato dovrebbe considerarsi come una società per la prevenzione del crimine, cioè dell'aggressione. E all'obiezione di fondo che è difficile sapere dove finisca la libertà e cominci il crimine si può rispondere, in linea di principio, con la famosa storiella del teppista che protestava che, essendo un libero cittadino, poteva muovere il suo pugno in qualunque direzione gli piacesse; al che il giudice saggiamente replicò: «La libertà di movimento dei tuoi pugni è limitata dalla posizione del naso del tuo prossimo».

La concezione dello Stato da me delineata potrebbe essere chiamata "protezionismo". Il termine "protezionismo" è stato spesso usato per descrivere tendenze che sono opposte alla libertà. Così, l'economista intende per protezionismo la politica di protezione di determinati interessi industriali contro la concorrenza; e il moralista l'intende come l'esigenza che i funzionari dello Stato stabiliscano una tutela morale sulla popolazione. Anche se la teoria politica che io chiamo protezionismo non è connessa con alcuna di queste tendenze, ed anche se essa è fondamentalmente una teoria liberale, penso che il nome possa essere usato per indicare che, per quanto liberale, essa non ha nulla a che fare con la politica del *laissez faire*. Liberalismo e interferenza dello Stato non si contrappongono l'uno all'altra. Al contrario, ogni tipo di libertà è chiaramente impossibile se non è garantito dallo

Stato. Una certa misura di controllo statale nell'educazione, per esempio, è necessaria, se si vuole che i giovani siano protetti da una trascuratezza che li renderebbe incapaci di difendere la loro libertà; e lo Stato dovrebbe provvedere a che tutte le strutture educative siano a disposizione di chiunque. Ma un eccessivo controllo statale in faccende educative è un pericolo fatale per la libertà, poiché porta inevitabilmente all'indottrinamento. Come già indicato, l'importante e difficile questione della limitazione della libertà non può essere risolta da una formula rigida e sbrigativa. Ed il fatto che ci saranno sempre casi dubbi deve essere salutato positivamente, perché senza lo stimolo di lotte politiche di questo tipo, la disponibilità dei cittadini a combattere per la loro libertà sparirebbe subito, e con essa la loro libertà. (Visto sotto questa luce, il presunto contrasto fra libertà e sicurezza, cioè una sicurezza garantita dallo Stato, risulta essere una chimera. Infatti, non esiste libertà se essa non viene garantita dallo Stato; e, per contro, solo uno Stato che sia controllato da cittadini liberi può offrire loro una ragionevole sicurezza).

Formulata in questo modo, la teoria protezionista dello Stato non implica che lo Stato sia nato come un'associazione di individui con uno scopo protezionista; né implica che ogni Stato storicamente esistito sia sempre stato coscientemente governato in conformità con questo scopo. Essa non dice nulla sulla vera natura dello Stato, né sul diritto naturale alla libertà. E non afferma nulla sul modo in cui gli Stati realmente funzionino. Essa formula soltanto una *richiesta* politica. Sospetto, tuttavia, che molti di coloro che descrissero lo Stato come nato da un'associazione per la protezione dei suoi membri (un "contratto sociale") intendessero esprimere proprio questa richiesta, pur facendolo in un modo impreciso ed ambiguo. Un analogo modo ambiguo di esprimere questa richiesta è affermare che la *funzione essenziale* dello Stato è quella di proteggere i suoi membri; o affermare che lo Stato *deve essere definito* come un'associazione per la reciproca protezione. Tutte queste teorie debbono essere tradotte, per così dire, nel linguaggio di *richieste per azioni politiche*,

prima di poter essere discusse seriamente. Altrimenti, sono inevitabili infinite discussioni di carattere meramente verbale.

È possibile fornire un esempio di una simile trasposizione. Una certa critica, tipica di quello che chiamo protezionismo, venne formulata da Aristotele e ripetuta da Burke e da molti platonici moderni. Questa critica sostiene che il protezionismo implica una concezione troppo modesta dei compiti dello Stato, che deve (usando le parole di Burke⁹) «essere considerato con ben altro rispetto, perché non è una compartecipazione materiale a cose utili esclusivamente alla rozza esistenza animale di una temporanea e deperibile natura». In altre parole, lo Stato è qualcosa di più alto e di più nobile di un'associazione con finalità razionali; esso è un oggetto di venerazione da parte degli uomini. Esso ha compiti più alti della protezione degli esseri umani e dei loro diritti. Esso ha specialmente dei compiti morali. «Prendersi cura della virtù è compito di uno Stato che meriti veramente questo nome», dice Aristotele¹⁰.

Se ora cerchiamo di tradurre questa critica nel linguaggio delle richieste politiche, troviamo che queste persone vogliono due cose.

In primo luogo, desiderano rendere lo Stato un oggetto di culto. Dal nostro punto di vista, non vi è nulla da dire contro questo desiderio. È un problema religioso, e gli adoratori dello Stato debbono risolvere da soli il problema di come possano conciliare il loro credo con il Primo Comandamento.

La seconda richiesta è politica. Si richiede che i funzionari dello Stato usino il loro potere non tanto per la protezione degli individui, quanto per controllarne la vita morale. In altre parole, si richiede che l'ambito della legalità, cioè delle norme imposte dallo Stato, venga allargato a spese dell'ambito della moralità propriamente detta, cioè delle norme imposte non dallo Stato, ma dalle nostre convinzioni morali. Ma coloro che sollevano queste esigenze non si rendono conto, a quanto pare, che questo rappresenterebbe la fine della responsabilità morale individuale, e così non migliorerebbe, ma distruggerebbe

ogni moralità. Sostituirebbe la responsabilità personale con i tabù tribali e con l'irresponsabilità totalitaria dell'individuo. Contro questo atteggiamento, l'individualista deve sostenere che la moralità degli Stati (se esiste qualcosa del genere) tende ad essere notevolmente inferiore a quella del cittadino medio, cosicché è molto più auspicabile che la moralità dello Stato sia controllata dai cittadini, anziché l'opposto. *Ciò di cui abbiamo bisogno e che vogliamo è moralizzare la politica, e non politicizzare la morale.*

Si deve ricordare che, dal punto di vista protezionistico, gli attuali Stati democratici, benché tutt'altro che perfetti, rappresentano una realizzazione senz'altro considerevole in una razionale costruzione sociale, o, come potremmo dire, nel giusto tipo d'ingegneria sociale. Molte forme di crimine, di attacchi ai diritti degli individui umani da parte di altri individui, sono state praticamente eliminate o considerevolmente ridotte, e i tribunali amministrano la giustizia in maniera sufficientemente equa in molti difficili conflitti di interessi. Molti pensano che l'estensione di questi metodi ai crimini internazionali e ai conflitti internazionali sia solo un sogno utopistico; ma non è trascorso molto tempo da quando l'istituzione di un efficace esecutivo per il mantenimento della pace civile sembrava utopistico a molti che soffrivano sotto le minacce di criminali in Paesi nei quali oggi la pace civile è mantenuta molto efficacemente. E penso che i problemi d'ingegneria del controllo di crimini internazionali non siano realmente così difficili, una volta che siano affrontati fermamente e razionalmente. Infatti, se la questione viene presentata in maniera chiara, non sarà difficile convincere la gente a riconoscere che le istituzioni protettive sono necessarie sia su scala regionale che su scala globale. Lasciamo pure che gli adoratori dello Stato continuino ad adorare lo Stato, ma esigiamo che si consenta all'ingegnere sociale o ai tecnologi delle istituzioni sociali non solo di migliorare l'apparato interno, ma anche di creare un'organizzazione per la prevenzione dei crimini internazionali.

DOMANDE

1. Pensate che dare allo Stato più autorità morale possa migliorare la moralità di singoli uomini?
2. Siete d'accordo, d'altra parte, che dovremmo esigere dallo Stato la necessaria protezione dei bambini da certi pericoli morali?
3. Non ci sarebbe allora un'eccessiva tutela morale?

LETTURE SUGGERITE

JOAD C.E.M., *A Guide to the Philosophy of Morals and Politics*, Gollancz, London 1938 (trad. it. *Guida alla filosofia*, Mondadori, Milano 1943).

RUSSELL B., *Let the People Think*, Watts, London 1941.

ZIMMERN A. (ed.), *Modern Political Doctrines*, Oxford University Press, London 1939.

¹ [Archivio Popper 366.20. Dattiloscritto riprodotto con alcune correzioni fatte a mano da Popper. Il materiale era intitolato:

Discussion Course Religion – Some Modern Problems and Developments

Lecture 7 Moral Man and Immoral Society II Dr. K.R. Popper.

(Note. Duplicated as MS. Copyright by K.R. Popper, Christchurch, New Zealand).

Questa fu la seconda di due conferenze intitolate "Uomo morale e società immorale". La prima, tenuta dal rev. Merlin Davies, sosteneva che il peccato fosse evidente sia a livello individuale che sociale, e che fosse un dovere del cristiano e della Chiesa intromettersi nelle questioni del mondo: formulando giudizi su di esso e fornendo un positivo senso di direzione. C'erano tuttavia differenti opinioni riguardo all'arena politica, perché questo campo coinvolgeva questioni sia etiche che tecniche. Davies sosteneva che i cristiani avrebbero dovuto cooperare con i non cristiani, ma che la motivazione dei cristiani sarebbe differente, guidata da una preoccupazione per il valore assoluto della persona umana e ispirata da un realismo su ciò che può essere compiuto, perché l'uomo è un essere decaduto; e anche perché porta alcuni criteri o standard oggettivi nella politica. C'è una certa sovrapposizione fra il materiale presente nella conferenza di Popper, e il cap. 6 de *La società aperta*, come indicato in seguito. Abbiamo talvolta effettuato piccoli cambiamenti all'inglese di Popper, alla luce dei corrispondenti brani de *La società aperta*].

² [Con questo termine Maori vengono indicati i non-Maori di origine europea].

³ [REINHOLD NIEBUHR, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, C. Scribner's Sons, New York-London 1932, ecc. (trad. it. *Uomo morale e società immorale*, Jaca Book, Milano 1968)].

⁴ [A questo punto c'è una correzione stilistica che non funziona. Noi abbiamo conservato il testo originale. Il testo di Popper recitava: "lo Stato. In quanto opposto a questo titolo di Niebuhr" e alla nostra nota 4: "filosofia: una filosofia che considera lo Stato"].

⁵ [A. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. VI, Humphrey Milford/Oxford University Press, London 1939, p. 202. Questa citazione è utilizzata da Popper nel capitolo 11 de *La Società aperta*, nota 57].

⁶ [Da questo punto c'è una certa sovrapposizione con *La società aperta*, capitolo 6, parti V e VI].

⁷ [PLATONE, *Le Leggi*, 903 c].

⁸ [La p. 5 della versione ciclostilata della conferenza di Davies (cfr. Archivio Popper 366.20) recita: «I primi cristiani s'impegnarono in politica con la convinzione che la persona umana, perché creata da Dio e redenta da Cristo, abbia un valore assoluto»].

⁹ [EDMUND BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, 1790 (trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma 1998). Cfr. F.W. RAFFETY (Introduzione), *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, IV, Oxford University Press, London etc. 1907, p. 106].

¹⁰ [ARISTOTELE, *Politica*, III, 9, 6 ss. (126a)].

8. C'È UN SENSO NELLA STORIA? (1940)¹

Non voglio qui entrare nel problema del significato della parola “senso”; do per scontato che la maggior parte della gente sappia con sufficiente chiarezza cosa intende quando parla del “senso della storia” o del “senso della vita”. E in questo senso, nel senso in cui si pone la domanda sul significato della storia, rispondo: *la storia non ha alcun senso*.

Per spiegare le ragioni di questa opinione, debbo innanzitutto dire qualcosa su quella “storia” che le persone hanno in mente quando chiedono se essa abbia un senso. *La “storia” nel senso in cui la maggior parte della gente ne parla semplicemente non esiste*; e questa è almeno una delle ragioni per cui dico che essa non ha alcun senso.

Come usa la maggior parte della gente il termine “storia”? Essa la impara a scuola e all’università. Legge libri di storia. Ciò che viene trattato in libri posti sotto il titolo di “Storia del mondo” o “Storia dell’umanità” ci si abitua a considerarlo come una serie più o meno definita di fatti. E si ritiene che questi fatti costituiscano la storia dell’umanità.

Il regno dei fatti è infinitamente ricco, ed è necessaria una selezione. A seconda dei nostri interessi potremmo, per esempio, scrivere una storia dell’arte, una storia del linguaggio, una storia delle abitudini alimentari, una storia della febbre tifoide (si veda il libro di Zinsser, *Rats, Lice and History*²). Certamente, nessuna di queste è la storia dell’umanità (né lo sono tutte queste storie messe insieme). Ciò che si ha in mente, quando si parla della storia dell’umanità, è piuttosto la storia degli imperi egiziano, babilonese, persiano, macedone e romano, ecc. fino ai giorni nostri. In altre parole, si parla di una storia dell’umanità, ma ciò che s’intende, e ciò che si è imparato a scuola, è la storia del potere politico.

Non esiste una storia dell’umanità, ci sono solo molte

storie dei vari aspetti della vita umana. E uno di questi è la *storia del potere politico*. Questa viene innalzata a storia universale. Ma ritengo che ciò costituisca un'offesa a ogni onesta concezione dell'umanità. Non è per nulla meglio che considerare la storia della malversazione, o del latrocinio, o del veneficio, come la storia dell'umanità; infatti, *la storia della politica non è nient'altro che la storia del crimine internazionale e dell'omicidio di massa*, compresi, a dire il vero, alcuni dei tentativi per eliminarli. Questa storia viene insegnata nelle scuole, e molti dei più grandi criminali vengono presentati come eroi.

Ma non esiste davvero un qualcosa di simile a una storia universale nel senso di una storia concreta dell'umanità? Non ne può esistere alcuna. Ritengo che questa debba essere la risposta di ogni studio-so dell'umanità, e in particolare quella di ogni cristiano³. Una storia concreta dell'umanità, se ne esistesse una, dovrebbe essere la storia di tutti gli uomini. Dovrebbe essere la storia di tutte le speranze, di tutte le lotte e di tutte le sofferenze umane. Non esiste infatti nessun uomo che sia più importante di un altro, Chiaramente, questa storia concreta non può essere scritta. Dobbiamo procedere per astrazioni, esclusioni, scelte. Ma con questo arriviamo a molte storie; e, fra esse, a quella storia del crimine internazionale e dell'omicidio di massa che è stata propagandata come la storia dell'umanità.

Ma perché è stata scelta la storia del potere e non, per esempio, quella della poesia? Vi sono molte ragioni. Una è che il potere riguarda tutti noi e la poesia solo alcuni. Un'altra è che gli uomini tendono a venerare il potere. Ma non può esserci alcun dubbio che il culto del potere sia uno dei peggiori tipi di idolatrie umane, un residuo del periodo della gabbia, della schiavitù umana. Il culto del potere nasce dalla paura, un'emozione che è giustamente disprezzata. Una terza ragione per cui la politica del potere è stata messa al centro della "storia" è che quelli al potere volevano essere adorati e potevano imporre la loro volontà. Gli storici erano sotto il controllo di generali e dittatori.

So che queste idee incontreranno la più forte

opposizione, specialmente da parte di alcuni apologeti del cristianesimo; infatti, benché non si trovi nulla nel Nuovo Testamento che sostenga questo punto di vista, si considera spesso un dogma cristiano che Dio riveli se stesso nella storia; che la storia abbia un senso; e che il suo senso sia il fine assegnato da Dio. Ma io dissento da questa idea. Io sostengo che questa idea sia pura idolatria e superstizione, non solo dal punto di vista di un razionalista o di un umanitario, ma dallo stesso punto di vista cristiano.

Essa considera la storia come una scena o, piuttosto, come una specie di lungo dramma shakespeariano; ed il pubblico considera le “grandi personalità storiche”, o l’umanità nel suo insieme, come gli eroi del dramma. Ed allora chiede: “Chi ha scritto questo dramma?”. E pensa di dare una pia risposta rispondendo: “Dio”. Ma si sbaglia. La sua risposta è pura bestemmia, perché il dramma non è stato scritto da Dio, ma, sotto il controllo di generali e dittatori, dai professori di storia.

Non nego che sia altrettanto legittimo interpretare la storia da un punto di vista cristiano, quanto lo è interpretarla da qualunque altro punto di vista; e dovrebbe certamente essere sottolineato, per esempio, quanto dei nostri fini e obiettivi occidentali, come l’umanitarismo, la libertà, l’uguaglianza, sia dovuto all’influsso del cristianesimo. Ma nello stesso tempo, l’unico atteggiamento razionale, come anche l’unico atteggiamento cristiano anche nei confronti della storia della libertà, è che siamo noi stessi responsabili di essa, nello stesso senso in cui siamo responsabili delle nostre vite, e che solo la nostra coscienza può giudicarci, non il successo mondano. La teoria che Dio riveli Se stesso e il Suo giudizio nella storia, è indistinguibile dalla teoria che il successo mondano sia il giudice ultimo e la giustificazione ultima delle nostre azioni; essa arriva alla stessa conclusione cui arriva la dottrina secondo cui sarà la storia a giudicare, cioè che sia giusta la forza del futuro; ciò equivale a quello che ho chiamato “futurismo morale”⁴.

Sostenere che Dio rivela se stesso in quella che solitamente viene chiamata “storia”, nella storia del

crimine internazionale e dell'omicidio di massa, è effettivamente una bestemmia; infatti, quanto realmente accade nell'ambito delle vite umane quasi mai è sfiorato da questa realtà crudele e allo stesso tempo infantile. La vita del singolo uomo dimenticato e sconosciuto, le sue pene e le sue gioie, la sua sofferenza e la sua morte: è questo il reale contenuto dell'esperienza umana attraverso i secoli. Se questo potesse essere raccontato dalla storia, allora non direi certamente che è una bestemmia vedervi il dito di Dio. Ma una tale storia non esiste e non può esistere; e tutta la storia che esiste, la nostra storia dei Grandi e dei Potenti, è nella migliore delle ipotesi una superficiale commedia; è l'opera buffa recitata dalle potenze che si celano dietro la realtà (paragonabile all'opera buffa di Omero delle potenze olimpiche che si celano dietro le scene delle lotte umane). È ciò che uno dei nostri peggiori istinti, il culto idolatrico del potere, del successo, ci ha portati a credere che fosse reale. E in questa "storia" non solo fatta, ma anche contraffatta dall'uomo, alcuni cristiani osano vedere la mano di Dio! Essi pretendono di capire e di conoscere che cosa Egli voglia quando attribuiscono a Lui le loro meschine interpretazioni storiche! «Al contrario – dice il teologo K. Barth nel suo *Credo*⁵ –, dobbiamo cominciare con l'ammettere... che tutto ciò che pensiamo di sapere quando diciamo... "Dio", non raggiunge [o] comprende Lui... ma sempre uno dei nostri idoli fatti e concepiti da noi stessi, sia esso lo "spirito" o la "natura", il "fato" o l'"idea"...». Ed in coerenza con questo atteggiamento, Barth definisce la "dottrina neo-protestante della rivelazione di Dio nella storia" come "inammissibile" e come un'usurpazione del "regale servizio di Cristo»⁶. (Riguardo alla definizione di Barth della dottrina della rivelazione di Dio nella storia come "neo-protestante", va ricordato che questa dottrina venne diffusa soprattutto da Hegel, il filosofo nazionalista del XIX secolo). Ma, dal punto di vista cristiano, non è solo arroganza quella che è alla base di tali tentativi; è, più specificamente, un atteggiamento anticristiano. Infatti, il cristianesimo insegna, semmai, che il successo non è decisivo. Cristo "patì sotto Ponzio Pilato". Cito ancora Barth⁷: «Come entra

Ponzio Pilato nel Credo? La risposta, semplice, si può dare subito: è una questione di data». Così, il potere storico che allora aveva successo svolge qui il ruolo puramente tecnico di indicare quando avvennero questi eventi. E quali furono questi eventi? Essi non hanno nulla a che fare col successo del potere politico, con la “storia”. Non sono neppure la storia di una fallita rivoluzione nazionalista⁸ non violenta (alla Gandhi) del popolo ebreo contro i conquistatori romani. Gli eventi non sono nient’altro che le sofferenze di un uomo. Barth insiste nel dire che la parola “soffre” si riferisce all’intera storia della vita di Cristo, e non solo alla sua morte; egli dice⁹: «Gesù *soffre*. Quindi, Egli non conquista. Egli non trionfa. Egli non ha successo. Egli non ottenne nient’altro che... la Sua crocifissione. La stessa cosa si potrebbe dire del Suo rapporto col Suo popolo e coi Suoi discepoli». La mia intenzione, citando Barth, è mostrare che non soltanto dal mio punto di vista “razionalista” o “umanitario” il culto del successo storico appare incompatibile con lo spirito del cristianesimo. Ciò che ha importanza per il cristianesimo non sono le azioni storiche dei potenti conquistatori romani ma, per usare una frase di Kierkegaard¹⁰, “ciò che pochi pescatori hanno dato al mondo!”. E, tuttavia, ogni interpretazione teistica della storia tenta di vedere nella storia così come ci è stata tramandata, cioè nella storia del potere, e nel successo storico, la manifestazione della volontà di Dio.

A questo attacco contro la “dottrina della rivelazione di Dio nella storia” probabilmente si risponderà che proprio grazie al successo, al Suo successo dopo la Sua morte, la vita senza successo di Cristo sulla terra si è alla fine rivelata per l’umanità come la più grande vittoria spirituale; che proprio grazie al successo, i frutti del suo insegnamento ne furono la dimostrazione e la giustificazione, e grazie ad essi si è avverata la profezia “gli ultimi saranno i primi e i primi saranno gli ultimi”. In altre parole, che proprio grazie al successo storico della Chiesa cristiana si è manifestata la stessa volontà di Dio. Ma questa è una linea difensiva molto pericolosa. Il suo insinuare che il successo della Chiesa sia un argomento a favore del cristianesimo rivela chiaramente una mancanza

di fede. I primi cristiani non ebbero alcun incoraggiamento mondano di questo genere. Essi ritenevano che la coscienza dovesse giudicare il potere, e non il contrario. Quanti ritengono che la storia del successo dell'insegnamento cristiano riveli la volontà di Dio dovrebbero chiedersi se questo successo fu realmente un successo dello spirito del cristianesimo; e se questo spirito non trionfò nel momento in cui la Chiesa era perseguitata, piuttosto che nel momento in cui la Chiesa era trionfante. Quale Chiesa incorporò questo spirito più puramente: quella dei martiri o la Chiesa vittoriosa dell'Inquisizione?

Sono molti coloro che sembrano disposti ad ammettere gran parte di questa idea, con l'insistere nel dire, effettivamente, che il messaggio del cristianesimo è rivolto agli umili. Un autorevole rappresentante di questa idea è J. Macmurray che, in *The Clue to History*, trova l'essenza dell'insegnamento cristiano nella profezia storica, e vede nel suo fondatore lo scopritore di una legge dialettica della "natura umana"¹¹. Macmurray sostiene che, secondo questa legge, la storia politica deve inevitabilmente produrre «la comunità socialista del mondo. La legge fondamentale della natura umana non può essere violata... Sono gli umili che ereditano la terra». Ma questo punto di vista, con la sua sostituzione della certezza alla speranza, porta inevitabilmente al culto del successo. "La legge... non può essere violata". Perciò possiamo essere certi, per ragioni psicologiche, che qualunque cosa facciamo porterà allo stesso risultato; che persino il fascismo deve, in definitiva, condurre a quella comunità; sicché l'esito finale non dipende dalla nostra decisione morale, e non c'è alcun bisogno di preoccuparci delle nostre responsabilità. Se ci viene detto che possiamo essere *certi*, per ragioni scientifiche, che "gli ultimi saranno i primi e i primi saranno gli ultimi", che altro significa tutto ciò se non la sostituzione della profezia storica alla coscienza? Questa teoria (certamente contro le intenzioni del suo autore) risulta pericolosamente simile all'ammonimento: «Sii saggio e prenditi a cuore ciò che ti dice il fondatore del cristianesimo, che era un grande psicologo della natura umana e un grande profeta della

storia; unisciti agli ultimi; infatti, secondo le leggi della natura umana, questo è il modo più sicuro per arrivare al vertice!». Una tale chiave della storia implica il culto del successo; implica che gli umili saranno giustificati perché saranno dalla parte vincente.

Il mio insistere nel dire che il successo non dovrebbe essere venerato, che esso non può essere il nostro giudice, e che non dovremmo esserne abbagliati, e in particolare i miei tentativi di mostrare che in questo atteggiamento concordo con gli insegnamenti del cristianesimo, non dovrebbero essere fraintesi. Essi non intendono sostenere l'atteggiamento di "non-essere-di-questo-mondo" [*"other-worldliness"*]. Non so se il cristianesimo sia "non-di-questo-mondo", ma certamente esso insegna che l'unico modo di dimostrare la propria fede è quello di rendere pratico (e "di-questo-mondo") l'aiuto a coloro che ne hanno bisogno. Ed è certamente possibile unire un atteggiamento di estremo riserbo e perfino di disprezzo nei confronti del successo in questo mondo nel senso di potere, gloria e ricchezza, con il tentativo di fare del proprio meglio in questo mondo, e di promuovere i fini che si è deciso di scegliere con il chiaro scopo di conseguirli; non per il successo o per una propria giustificazione da parte della storia, ma per essi stessi.

La dottrina del filosofo nazionalista Hegel, la quale afferma che Dio rivela se stesso nella storia delle guerre tra Nazioni, che la "storia" sarà il nostro giudice, e che "la storia del mondo è il tribunale del mondo" venne attaccata, dopo pochissimo tempo essere stata proposta, dal grande pensatore cristiano, Kierkegaard, uno degli ultimi riformatori del cristianesimo, che ebbe a scrivere¹²:

Ci furono filosofi che tentarono, prima di Hegel, di spiegare... la storia. E la provvidenza non poteva che sorridere nel vedere questi tentativi. Ma la provvidenza non si abbandonò al riso sfrenato. poiché in essi c'era sincerità umana e onestà. Ma Hegel! Qui ho bisogno del linguaggio di Omero. A quali scoppi di risa devono essersi abbandonati gli dei! Un così sgraziato professorino che pretende semplicemente di aver scoperto la necessità di ogni cosa e di tutte le cose che sono, ed ora eccolo intento a suonare tutta la sua musica nel suo organetto;

ascoltate, dunque, o dei dell'Olimpo!

Kierkegaard continua col dire che l'hegelismo, che egli chiama "questo brillante spirito di putridità", è la "più ripugnante di tutte le forme di libertinaggio"; e parla della sua "marcia pomposità", della sua "sensualità intellettuale", e della sua "abominevole pompa corruttrice".

[Ne *La società aperta* il brano corrispondente inizia¹³: «E, in realtà, non solo la nostra educazione intellettuale, ma anche la nostra formazione etica è corrotta»]. Essa è permeata dall'ammirazione per la forma brillante, per il modo in cui le cose vengono dette, tanto da far passare in secondo piano una valutazione critica delle cose che vengono dette (e delle cose che vengono fatte). È permeata da questa idea romantica dello splendore della Scena della Storia in cui noi siamo attori. Siamo abituati ad agire con un occhio al pubblico.

Tutto il problema di educare l'uomo ad una corretta valutazione della propria importanza in rapporto a quella degli altri individui viene completamente sconvolto da questa etica della fama e del destino, da una moralità che perpetua un sistema educativo che è ancora basato sui classici con la loro concezione romantica della storia del potere e con la loro romantica moralità tribale che risale a Eraclito; un sistema la cui base ultima è il culto del potere. Ciò di cui abbiamo bisogno è un'equilibrata combinazione di individualismo e altruismo; cioè di un atteggiamento come questo: «Ciò che realmente conta sono gli individui umani, le loro sofferenze, i loro dolori e le loro speranze; ma con questo non intendo dire che sono io stesso quello che conta molto; e certamente io non conto più di chiunque altro». Anziché un tale atteggiamento, viene solitamente data per scontata una romantica combinazione di egoismo personale ed egoismo di gruppo; e l'egoismo o il collettivismo di gruppo, vale a dire la subordinazione dei propri interessi personali agli interessi del gruppo, viene solitamente spacciato come altruismo¹⁴. In questo modo l'importanza dell'Io è romanticamente esagerata e, con essa, la tensione fra me e il gruppo, il collettivo.

“Dominare o sottomettersi” è, implicitamente, il motto di questo atteggiamento; o essere un Grande Uomo, un eroe che lotta con il destino e che si guadagna la fama (“quanto maggiore è la caduta, tanto maggiore è la fama”¹⁵, dice Eraclito), o sottomettersi alla *leadership* e sacrificarsi alla superiore causa del proprio gruppo, del proprio collettivo. Vi è certamente un elemento nevrotico, isterico, in questa esagerata insistenza sull’importanza della tensione fra l’Io e il collettivo, e non dubito che questo isterismo sia il segreto del forte appello emozionale dell’etica del culto degli eroi, dell’etica del dominio e della sottomissione.

Poiché si percepisce, e giustamente, che dobbiamo tendere a qualcosa che vada oltre noi stessi, a qualcosa a cui possiamo dedicarci e per cui possiamo fare sacrifici, si conclude che questo debba essere il collettivo, con la sua “missione storica”. Così ci viene detto di fare dei sacrifici e, allo stesso tempo, ci si assicura che faremo un ottimo affare agendo in tal modo. Faremo sacrifici, ci viene detto, ma con questo otterremo onore e fama. Diventeremo “primi attori”, eroi sulla Scena della Storia; in cambio di un piccolo rischio otterremo grandi ricompense. Questa è la dubbia moralità di un’epoca in cui contava solo una ristretta minoranza e in cui nessuno si occupava della gente comune. È la moralità di coloro che, essendo aristocratici politici o intellettuali, hanno una probabilità di entrare nei manuali di storia. Non può certo essere la moralità di coloro che propugnano la giustizia e l’egualitarismo; infatti, la fama storica non può essere giusta e può essere raggiunta solo da pochissimi. L’innumerabile numero di uomini che sono altrettanto degni, o più degni, sarà sempre dimenticato.

Si dovrebbe forse ammettere che l’antica etica pagana del filosofo greco Eraclito, la dottrina secondo cui la maggiore ricompensa è quella che soltanto la posterità può offrire, potrebbe per certi versi essere un po’ superiore a una dottrina etica che ci insegna a ricercare la ricompensa ora. Ma essa non è ciò di cui abbiamo bisogno. Noi abbiamo bisogno di un’etica che resista al successo e alla ricompensa. E una tale etica non deve essere inventata. Non è nuova. È stata insegnata dal cristianesimo, almeno

ai suoi inizi. È ancora insegnata dalla cooperazione sia industriale che scientifica dei nostri giorni. La romantica moralità storicistica della fama è effettivamente in declino. Lo dimostra il Milite Ignoto. Cominciamo a renderci conto che il sacrificio può significare proprio altrettanto, o anche di più, quando viene compiuto in maniera anonima. La nostra educazione etica deve comportarsi allo stesso modo. Dobbiamo imparare a fare il nostro lavoro; a compiere il nostro sacrificio per amore di questo lavoro, e non per essere elogiati o per evitare di essere biasimati. (Il fatto che tutti abbiamo bisogno di qualche incoraggiamento, di speranza, di elogio, ed anche di biasimo, è tutt'altra faccenda). Dobbiamo cercare la nostra giustificazione nel nostro lavoro, in ciò che facciamo noi stessi, e non in un fittizio "senso della storia".

Ribadisco che la storia non ha alcun senso. Ma questa affermazione non implica che tutto ciò che possiamo fare a questo proposito è guardare atterriti alla storia del potere politico, o che dobbiamo considerarla uno scherzo crudele. Infatti, possiamo interpretarla con l'occhio fisso su quei problemi della politica di potere che decidiamo di cercare di risolvere nel nostro tempo. Possiamo interpretare la storia della politica del potere dal punto di vista della nostra lotta per la società aperta, per un dominio della ragione, per la giustizia, la libertà, l'uguaglianza, e per il controllo del crimine internazionale. Sebbene la storia non abbia alcun fine, possiamo imporle questi nostri fini; e sebbene la storia non abbia alcun senso, possiamo darle noi un senso. Siamo noi che introduciamo finalità e significato nella natura e nella storia. Gli uomini non sono uguali; ma noi possiamo decidere di combattere per l'uguaglianza. Le istituzioni umane, come lo Stato, non sono razionali, ma possiamo decidere di combattere per renderle più razionali. Noi stessi e il nostro linguaggio abituale siamo, nel complesso, emotivi piuttosto che razionali; ma noi possiamo cercare di diventare un po' più razionali, e possiamo esercitarci ad usare il nostro linguaggio come uno strumento non di auto-espressione (come direbbero i nostri pedagogisti romantici), ma di comunicazione razionale. La storia in sé non ha alcuno

scopo né alcun senso, ma noi possiamo decidere di dare ad essa l'uno e l'altro. In ultima analisi, possiamo dire la stessa cosa del "senso della vita". Spetta a noi decidere quale sarà il nostro scopo nella vita, determinare i nostri fini.

I fatti in quanto tali non hanno alcun senso; possono acquisirlo solo attraverso le nostre decisioni. Lo storicismo è solo uno dei molti tentativi per superare questo dualismo. Il ritenere che la "storia" possa prendere tali decisioni per noi, che essa possa scegliere per noi i nostri criteri morali e i nostri obiettivi, mi sembra rappresentare proprio ciò che solitamente viene descritto come superstizione. Tale convinzione presuppone, infatti, che noi possiamo raccogliere dove non abbiamo seminato; tenta di persuaderci che se soltanto ci mettiamo al passo della storia tutto diventa giusto, e deve diventare giusto, e che non si richiede alcuna decisione fondamentale da parte nostra; tenta di scaricare la nostra responsabilità sulla storia, e quindi sul gioco di forze demoniache al di là di noi stessi; tenta di basare le nostre azioni sulle intenzioni nascoste di queste forze, che possono essere rivelate a noi solo in ispirazioni e intuizioni mistiche; e pone così queste azioni e decisioni al livello morale di un uomo che, ispirato da oroscopi e da sogni, sceglie il suo numero fortunato in una lotteria. Come il gioco d'azzardo, la fede nella storia nasce dalla sfiducia nella razionalità e nella responsabilità delle nostre azioni. È una falsa speranza e una falsa fede, un tentativo di sostituire la speranza e la fede che scaturiscono dal nostro entusiasmo morale e dal disprezzo per il successo, con una certezza che scaturisce da una pseudo-scienza delle stelle, o della "natura umana", o del destino storico.

Sostengo che una tale fede nella storia sia non solo razionalmente insostenibile, ma anche in conflitto con ogni religione che predichi l'importanza della coscienza. Infatti, una tale religione deve concordare con l'atteggiamento razionalistico nei confronti della storia, nella sua enfasi sulla nostra responsabilità suprema per le nostre azioni, e per le loro ripercussioni sul corso della storia. Certo, abbiamo bisogno di speranza per agire, vivere senza

speranza va oltre la nostra forza umana. Ma non abbiamo bisogno di avere *di più*, e non ci deve essere dato di più. Non abbiamo bisogno di certezza. La religione in particolare non dovrebbe essere un surrogato dei sogni e della realizzazione dei desideri; non dovrebbe assomigliare né al possesso di un biglietto di una lotteria, né al possesso di una polizza di una compagnia di assicurazioni. Se pensiamo che la storia progredisce, o che siamo destinati a progredire, allora commettiamo lo stesso errore di quanti credono che la storia abbia un senso che può essere scoperto in essa e che non occorre sia dato ad essa. Infatti, progredire equivale ad avanzare verso un qualche tipo di fine, verso un fine che esiste per noi come esseri umani. La “storia” non può farlo; soltanto noi, gli individui umani, possiamo farlo. E lo faremo tanto meglio quanto più diventeremo pienamente consapevoli del fatto che il progresso dipende da noi, dai nostri sforzi, dalla chiarezza della nostra concezione dei nostri fini, e dal realismo della loro scelta. (Per “realismo” intendo che ideali lontani non sono fini adeguati per noi, a meno che non ci portino a raggiungere qualche altro fine che sia degno in se stesso e che noi possiamo realizzare). Così, pensando che la storia progredisce, possiamo mettere in pericolo il progresso o addirittura distruggerlo. Se mai riteniamo di aver vinto, allora abbiamo perso. Come il senso della storia, il progresso non è una questione reale, ma una faccenda legata alle nostre decisioni e alle nostre azioni.

DOMANDE

1 H.A.L. Fisher scrive nella sua “Avvertenza” a *A History of Europe*¹⁶:

Ma una grande soddisfazione intellettuale mi è stata negata. Uomini più saggi e più dotti di me hanno saputo discernere nella storia un disegno, un ritmo, un piano prestabilito. Tale armonia mi sfugge. Io riesco a vedere soltanto le circostanze che si succedono l’una all’altra, come onda dopo onda, e a cogliervi un solo elemento importante, che non può essere generalizzato perché unico, un solo criterio sicuro per lo storico: e cioè la necessità di riconoscere la forza del

contingente e dell'imprevisto nello svolgimento del destino degli uomini. Questa dottrina non conduce però al cinismo o alla disperazione: la realtà del progresso è scritta a grandi lettere sulle pagine della storia. Ma il progresso non è una legge di natura; il terreno conquistato da una generazione può essere perduto dalla seguente; il pensiero umano può fluire lungo strade errate, conducenti alla rovina e alla barbarie.

Si confronti e si contrapponga questo brano con il seguente brano di A.J. Toynbee in *A Study of History*¹⁷:

Se dovessimo considerare l'elemento cristiano nella nostra cultura occidentale come la sua essenza, allora il nostro ritorno all'ellenismo potrebbe essere considerato... non un'attuazione delle potenzialità del cristianesimo occidentale, ma un'aberrazione dal giusto percorso di sviluppo occidentale: in realtà, un passo falso che ora si potrebbe, o no, recuperare.

Questo brano è forse un po' difficile da capire, ma vi si potrà vedere chiaramente espressa l'idea del destino storico, di un giusto cammino che siamo destinati a percorrere, anche se possiamo deviare da esso e compiere passi falsi.

LETTURE SUGGERITE

H.A.L. FISHER, *History of Europe*, Eyre & Spottiswoode, London 1935.

LORD ACTON, *The History of Freedom and Other Essays*, Macmillan, London 1907.

¹ [Archivio Popper 366.20]. Questo materiale era sotto il titolo:

Discussion course Religion – Some modern problems and developments.

Lecture 10 Is there a meaning in history? Dr. K.R. Popper.

(Note. Duplicated as MS. Copyright by K.R. Popper, Christchurch, New Zealand).

Questa conferenza è molto simile alla sezione IV del capitolo 25 de *La società aperta*. Le differenze più importanti riguardano un riferimento allo "storicismo" e brevi considerazioni su Marx e Hegel presenti nel capitolo 25 de *La società aperta* e che qui non sono presenti. Inoltre, viene fatto un uso minore della parola "storicismo", e c'è poco sul dualismo tra fatti e

decisioni].

² [HANS ZINSSER, *Rats, Lice and History*, Routledge, London 1935].

³ [Vale la pena di notare che la conferenza precedente della serie era stata su “La visione cristiana della storia”].

⁴ [Per il “futurismo morale” cfr. *La società aperta*, capitolo 22, testo tra le note 10 e 11].

⁵ [KARL BARTH, *Credo*, Hodder & Stoughton, London 1936, p. 12].

⁶ [Ivi, p. 142. Anziché l’espressione “Neo-Protestant” (“neo-protestante”), si ha nella traduzione inglese l’espressione “New-Protestant”].

⁷ [Ivi, p. 79].

⁸ [Il testo di Popper contiene l’aggettivo “razionalista”, ma deve essere una svista per “nazionalista”. Ne *La società aperta*, capitolo 25, nota 12, Popper qualifica questo giudizio alla luce del *Jesus Basileus* di Robert Eisler; cfr. ROBERT EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist...*, Methuen, London 1931].

⁹ [BARTH, *Credo*, cit., p. 76].

¹⁰ [Ne *La società aperta*, capitolo 25, note 14 e 19, Popper citò questo e successivi passi di Kierkegaard, richiamandosi al libro di KIERKEGAARD, *The Book of the Judge*, pp. 135 e 129. Il riferimento è ad un’edizione tedesca del diario di KIERKEGAARD: *Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833-1855*, trad. Gottsched, Jena ecc., Diederichs 1906. Knud Haakonssen dovette rintracciare l’originale quando egli e Niels Chr. Stefansen tradussero il capitolo 25 de *La società aperta* di Popper in danese per una antologia di scritti di Popper, *Kritisk rationalisme*, Nyt Nordisk Forlag/Arnold Busck, Copenhagen 1973. Una fonte standard danese degli scritti di Kierkegaard è: *Søren Kierkegaard, Papirer*, a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting, voll. 1-14, Guldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhagen 1909/1938, vol. 10, 2A 633, p. 452; *op. cit.*, vol. 11, 1A 180; *op. cit.*, vol. 6, A120].

¹¹ [JOHN MACMURRAY, *The Clue to History*, SCM Press, London 1938; il materiale citato è a p. 273].

¹² [Cfr. sopra, nota 10].

¹³ [Cfr. il primo paragrafo dopo la nota 20 ne *La società aperta*, capitolo 25].

¹⁴ [Cfr. la discussione nel capitolo 7 del presente volume].

¹⁵ [Cfr. la discussione di questo e di altri frammenti di Eraclito ne *La società aperta*, capitolo 2, testo alla nota 12].

¹⁶ [H.A.L. FISHER, *A History of Europe*, Houghton Mifflin, Boston Massachusetts-New York 1935, p. vi (trad. it. *Storia d’Europa*, Newton Compton, Roma 1995, p. 3)].

¹⁷ [ARNOLD J. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. V, Humphrey Milford/Oxford University Press, London 1939, nota 1 a p. 6 (il materiale citato appare in realtà a p. 7)].

PARTE IV
SU LA SOCIETÀ APERTA

9. CORRISPONDENZA CON CARNAP SULLA FILOSOFIA SOCIALE (1940-1950)¹

(1) POPPER A CARNAP, 10 dicembre 1940²

Canterbury University College, Christchurch C.1 N.Z.

10 dicembre 1940

Caro professor Carnap,

solo alcune parole per accompagnare il testo allegato, tratto da *Mind*, di una conferenza divulgativa da me qui tenuta nel 1938³.

Stiamo abbastanza bene, in un posto calmo e tranquillo, lontano da un mondo che bombarda, e bombardato. Il lavoro di routine all'università – tenere lezioni, fare esami – è abbastanza piacevole. Sono anche stato nominato Professore Ordinario di Filosofia.

A parte questo, sto lavorando, duramente e con calma, ma in modo deciso e con grande gioia. – Quanto vorrei vedere Lei e gli altri!

Per favore, sia così gentile da spedire la lettera allegata agli Hempel, dei quali non ho l'indirizzo.

Molti cordiali saluti da parte mia e di mia moglie,
Suo,
K.R. Popper

(2) CARNAP A POPPER, 17 giugno 1942⁴

Rudolf Carnap,
Dipartimento di Filosofia,
Università di Chicago
Chicago, Illinois

Caro dott. Popper,

abbiamo pensato spesso a Lei durante quest'ultimo anno e mezzo, specialmente quando gli eventi del mondo si sono avvicinati alla Sua isola. Ma ormai siamo piuttosto

fiduciosi che il pericolo per Lei sia superato e che l'intero corso degli eventi andrà in una direzione più favorevole.

Sono stato felice nell'apprendere che Lei sia stato nominato professore ordinario e sono ancora più felice del fatto che Lei stia continuando il Suo lavoro. Spero che riesca a farlo anche nel momento critico attuale. Penso che se non è possibile contribuire direttamente allo sforzo bellico, allora la migliore cosa da fare è quella di continuare il lavoro di ricerca. La ringrazio molto per avermi spedito una copia del Suo estratto sulla dialettica. Mi ha fatto molto piacere leggerlo e concordo con Lei su tutti i punti essenziali. Spesso, nel discutere, si arriva al metodo dialettico. Ho trovato sempre piuttosto difficile spiegare agli interlocutori l'ambiguità del termine e chiedere loro quale dei differenti significati avessero in mente. Ora posso semplicemente invitarli a fare riferimento al Suo saggio, e l'ho fatto già molte volte.

Per una grande e inaspettata fortuna, sarò libero dai doveri dell'insegnamento per un anno, grazie a una borsa di studio della Fondazione Rockefeller. Ho intenzione di lavorare innanzitutto su un sistema di modalità, e poi soprattutto sul problema della probabilità e del grado di conferma. Mi chiedo se anche Lei stia ora lavorando sul problema della probabilità.

Qualche tempo fa, Le ho spedito una copia del mio nuovo libro sulla semantica⁵. Sarei interessato a sapere non solo che cosa ne pensa Lei dal punto di vista teorico, ma anche se le procedure e i concetti di semantica si riveleranno utili per il Suo lavoro.

Con i più cordiali saluti e sinceri auguri a Lei e a Sua moglie da parte nostra.

Suo

R. Carnap

P.S. Se vede il sig. Findlay⁶, La prego di porgergli i nostri più cordiali saluti.

(3) POPPER A CARNAP, 15 ottobre 1942⁷

Canterbury University College,

Christchurch, Nuova Zelanda

15 ottobre 1942

Caro professor Carnap,
mi permetta innanzitutto di ringraziarLa infinitamente sia per il Suo libro che per la Sua lettera. Ho ricevuto il libro con tre mesi di ritardo, mentre la lettera ha richiesto solo 7 settimane. Non ho risposto prima perché volevo essere in grado di dire qualcosa sul libro, il che significava che dovevo prima leggerlo; e poiché ero molto occupato, sia nell'attività d'insegnamento che nello scrivere, inizialmente gli ho potuto dare solo uno sguardo. Ho portato a termine solo oggi una prima lettura più accurata; e quindi, ora, posso fare forse alcune osservazioni su di esso. Ma debbo dire subito che una lettura è ovviamente del tutto insufficiente e che vi tornerò molte volte.

[Popper espone quindi alcune impressioni generali sul libro, accennando al fatto di avere delle dettagliate osservazioni su un foglio separato].

Nella Sua lettera Lei mi chiede che cosa stia facendo. A parte l'insegnamento ed il proseguimento del mio lavoro sia sulla probabilità (ho raggiunto qui alcuni risultati) che sulla conferma, mi sono concentrato principalmente su problemi pratici della metodologia delle scienze sociali. È un vero sforzo bellico. Un frutto di questo lavoro è un articolo, «The Poverty of Historicism», che uscirà, spero, su *Mind*⁸. Un altro frutto è un libro piuttosto voluminoso che ho appena terminato. È un attacco a un tipo di superstizione introdotto nel campo della ricerca sociale da Platone e sviluppato ulteriormente da Hegel e Marx. Ho scritto questo libro perché ritengo che contribuisca alla comprensione del fascismo e dei suoi pericoli, e perché getta luce sulla crisi attuale. Il suo titolo è *Falsi profeti: Platone – Hegel – Marx*.

Sto inviando il libro ad alcuni editori statunitensi, e ho dato il Suo nome come referencia, insieme a quello di G.E. Moore. Ovviamente, non ho voluto dire che Lei conosca il libro o che possa dire qualcosa sul suo probabile valore. Tutto ciò che ho detto è che Lei mi conosce. Spero che non Le causerò alcun inconveniente facendo riferimento a Lei.

Ho lavorato al libro molto intensamente per tre anni.

Per quanto riguarda la probabilità, ho semplificato il mio sistema formale, e uno di questi giorni spero di trovare il tempo di scrivere la cosa in una forma che possa venir pubblicata. È molto spiacevole non avere alcuno con cui discutere di questi argomenti.

La ringrazio ancora moltissimo e La prego di essere così gentile da spedirmi il vol. II degli *Studies* quando uscirà.

Suo, K.R. Popper

P.S. Una delle difficoltà che incontro qui è che non posso procurarmi il *Journal of Unified Science*. I miei tentativi di averlo nella nostra biblioteca sono falliti. Sono totalmente tagliato fuori dal 1938! Se Lei avesse e mi potesse far avere alcuni numeri arretrati, gliene sarei molto grato. Riceviamo *Philosophy of Science*, ma la rivista è peggiorata in maniera deplorabile. Neanche *The Journal of Symbolic Logic* è disponibile a Christchurch, ma il prof. Findlay lo riceve a Dunedin, e di tanto in tanto posso averlo in prestito, il che naturalmente non è del tutto soddisfacente. – Ho portato a Findlay i Suoi saluti. KRP

(4) CARNAP A POPPER, 29 gennaio 1943⁹

Rudolf Carnap
Università di Chicago
Chicago, Illinois

29 gennaio 1943

Caro dott. Popper,

La ringrazio per la Sua lettera del 28 novembre e per le osservazioni sul mio libro *Semantics*. Sono lieto di vedere che c'è molto accordo tra i nostri punti di vista in questioni di semantica. La pubblicazione del secondo volume è stata rimandata. Uscirà probabilmente a febbraio, e allora Gliene invierò una copia.

The Journal of Unified Science non è uscito per molti anni. Neurath sta cercando di trovare per esso un editore in Inghilterra (egli è a Oxford), ma finora senza successo.

Non vedo l'ora di leggere il libro che Lei ha scritto. Spero che riuscirà presto a trovare un editore. Se un editore mi dovesse scrivere, sarò molto felice di fare il possibile per aiutarLa con il raccomandare il libro. Spero che Lei sia prudente nella Sua critica a Marx per non fornire argomentazioni a coloro che non solo dissentono dalle teorie di Marx, ma ne rifiutano anche lo scopo. È necessaria un'attenta distinzione tra ciò che è corretto e ciò che è sbagliato nelle sue teorie, così come Lei ha fatto nel Suo articolo sulla "Dialettica", che mi è piaciuto molto.

Forse questo articolo o qualcosa di simile è ora un capitolo del libro? Se il libro ha lo stesso atteggiamento cauto, obiettivo e critico, allora sarà molto utile.

[Seguono qui cinque paragrafi sui commenti di Popper riguardo alla *Semantics* di Carnap, che abbiamo omissso].

Durante il mio attuale congedo ho lavorato molto sulle modalità e sulla probabilità, ed anche sul principio di uniformità della natura come condizione per l'induzione. (Mi sembra che il compito di trovare una formulazione scientifica di questo principio non sia affatto così disperato come pensavamo). Ma in entrambi i campi ci vorranno anni prima di avere a disposizione qualcosa che possa essere pubblicato.

Con i più cordiali saluti a Lei e a Sua moglie,
Suo Carnap

(5) POPPER A CARNAP, 31 marzo 1943¹⁰

Caro professor Carnap,

La ringrazio molto per la Sua lettera del 29 gennaio. Da quando Le ho scritto l'ultima volta, ho letto ulteriormente la sua *Introduction to Semantics*, e con grande interesse. Non c'è alcun dubbio che nel corso dei Suoi anni la logica abbia compiuto immensi progressi, e che Lei vi abbia contribuito in notevolissima misura.

[Segue quindi un paragrafo su dettagli riguardanti l'*Introduction to Semantics* di Carnap].

Le sono molto grato per le Sue osservazioni relative al

mio nuovo libro. La ringrazio molto per la Sua disponibilità a raccomandarlo. Posso assicurarLe che esso è davvero migliore del mio articolo sulla “Dialettica”. (Questo articolo fu originariamente concepito come una sorta di appendice al libro, ma il libro è diventato così voluminoso che ho dovuto rinunciare a questo progetto). Riguardo alle Sue preoccupazioni sul modo in cui tratto Marx: il libro, a mio parere, rende completa giustizia a Marx, sia alle sue intenzioni che ai suoi risultati teorici. Ma lo critica. Non abbiamo bisogno di un Grande Sistema di filosofia sociale. La mia critica a Marx è attenta e dettagliata, e se Lei ha trovato il mio articolo “obiettivo”, allora dirà certamente la stessa cosa del libro. Ovviamente io non posso dire di me stesso che sono “obiettivo”; posso soltanto dire che, malgrado il mio atteggiamento critico, ho un debole per Marx, e lo ammiro come pensatore. Inoltre, nel libro dichiaro chiaramente di dovere molto all’influenza di Marx. Nello stesso tempo, cerco di dimostrare che lo “storicismo” di Marx, cioè la sua fede fondamentale in un corso predeterminato della storia, conduce necessariamente al misticismo, e si oppone ad una fredda e razionale “ingegneria sociale gradualistica”, ad un approccio tecnologico ai problemi sociali.

Dico tutto questo perché desidero rassicurarLa su tale questione, considerando che Lei ha espresso così gentilmente la Sua disponibilità ad aiutarmi. Il problema della pubblicazione non sembra molto facile. Finora due editori (Macmillan e Harper) si sono rifiutati, ovviamente senza neanche leggere il manoscritto. Mi chiedo se il titolo possa essere sembrato un po’ stonato con le attuali tendenze politiche. Sto pensando di modificarlo¹¹, dato che può suonare forse troppo provocatorio; forse lo intitolerò “Un’introduzione alla filosofia sociale” o “Una filosofia sociale per il cittadino”, o qualcosa di simile.

È tremendamente difficile organizzare qualcosa da questa distanza. Sapendo che è impossibile riuscire a inviare il manoscritto avanti e indietro ai vari editori (spedire il manoscritto e riaverlo indietro richiederebbe circa 5 o 6 mesi), e sapendo che Lei è fin troppo occupato, ho deciso di chiedere a un mio vecchio amico personale di

occuparsene. Ma purtroppo egli non sembra essere la persona giusta allo scopo. Da lui so soltanto, dopo 6 mesi, che il manoscritto sta lì (e che due editori ai quali scrissi direttamente io non lo vogliono), ma *nient'altro*.

Se Lei potesse darmi qualche altro consiglio, o un aiuto, Gliene sarei davvero molto grato. (Lei conosce Harry D. Gideonse, direttore responsabile dei Public Policy Pamphlets della Chicago University Press: penso che egli potrebbe essere interessato a un libro come questo¹²)¹³. La ringrazio molto e Le porgo i miei più cordiali saluti.

Le allego per Sua informazione la prefazione, l'indice e l'introduzione del libro.

Suo K.R.P.

(6) POPPER A CARNAP, 5 luglio 1943¹⁴

[Carta intestata:] Casella postale 1026 Canterbury University College, Christchurch, C.1, Nuova Zelanda

5 luglio 1943

Caro professor Carnap,

[La lettera è una reazione (altamente positiva) al libro di Carnap *Formalization of Logic*¹⁵, la cui discussione continua per due pagine e mezza. La lettera conclude:]

Temo di aver scritto una lunga lettera. Da parte nostra, non c'è niente di nuovo da riferire. Ho un programma di lezioni tanto vasto quanto dettagliato. Tengo corsi di Logica, di Etica (due corsi), di Storia della filosofia, di Introduzione alla filosofia, di Filosofia politica; ed inoltre, un corso W.E.A.¹⁶, dal titolo "Filosofia della natura e della società", e un corso per ricercatori sui Metodi Scientifici (con discussione dei loro problemi pratici di ricerca, che ha portato a considerevoli risultati pratici; una sorta di agenzia consultiva policlinica per chimici agrari, ecc.). Il corso (che è appena terminato) è stato molto interessante e di successo. È confortante scoprire che la filosofia può avere un qualche uso pratico! La mia avversione nei confronti del vuoto verbalismo e del vuoto scolasticismo della stragrande maggioranza degli scritti filosofici

aumenta proporzionalmente con il tempo che debbo dedicare all'insegnamento di tali argomenti (nelle mie lezioni, ovviamente, cerco di fare del mio meglio per esporli); e questo a volte raggiunge una condizione di nausea acuta. D'altra parte, apprezzo sempre di più l'unico impareggiabile scrittore del nostro tempo: Russell (escludo, naturalmente, la sua *Enquiry into Meaning and Truth*¹⁷ e alcune sue opere di minore importanza). Egli è privo dell'arroganza e della pretenziosità della maggior parte dei filosofi.

Non ho sentito una parola sul mio libro da quando Le ho scritto l'ultima volta, malgrado l'invio di telegrammi, ecc. È sconcertante.

La ringrazio molto e Le porgo i miei più cordiali saluti.
Suo

K.R. Popper

PS. Potrebbe inviarmi l'indirizzo di Tarski?

(7) POPPER A CARNAP, 28 maggio 1944¹⁸

[Carta intestata come nella lettera precedente]

28 maggio 1944

Caro professor Carnap,

Non ho avuto Sue notizie da quando ricevetti la Sua gentile lettera del 29 gennaio 1943 (alla quale risposi il 31 marzo; il 5 luglio Le ho spedito un'altra lettera, sulla sua *Formalization*), e spero che nessuna lettera sia andata perduta.

Questa è semplicemente una nota solo per dirLe che Kegan Paul & Routledge sta per pubblicare il mio libro in due volumi; intendono pubblicare il primo a ottobre, il secondo a febbraio. Il suo titolo sarà *La società aperta e i suoi nemici* (o forse *e i suoi antagonisti*).

Un lungo articolo – una specie di continuazione del mio articolo sulla “Dialettica” – sta per essere pubblicato su *Economica*¹⁹; la prima parte è uscita nel numero di maggio, la seconda parte è più interessante. Finora non ho alcun

estratto.

Ho scritto un certo numero di saggi su certi problemi tecnici come i sistemi di postulati per l'algebra booleana, ma sono piuttosto lunghi e dubito che qualcuno li voglia pubblicare.

Suo sinceramente,

K.R. Popper

P.S. Potrebbe gentilmente spedirmi l'indirizzo di Tarski?

(8) CARNAP A POPPER, 9 dicembre 1944²⁰

Dipartimento di filosofia

Università di Chicago

Chicago, Illinois

9 dicembre 1944

Caro Dott. Popper,

La ringrazio molto per le Sue lettere del marzo 1943, luglio 1943 e maggio 1944. Le ho trovate molto interessanti. Mi spiace di non aver risposto prima. Il molto tempo che le lettere richiedono tra una cosa e l'altra, ed il fatto che in una lettera non è mai possibile discutere i problemi con sufficiente completezza, è sempre qualcosa di piuttosto scoraggiante quando ci si mette a scrivere. Vorrei davvero che avessimo la possibilità di una conversazione dettagliata e approfondita su tutti questi problemi. Ogni anno scrivo referenze per alcuni giovani che fanno domanda per le borse di studio Guggenheim. Non ha mai pensato di fare domanda? Scriverei certamente una referenza con un giudizio estremamente lusinghiero su di Lei, e sono certo che anche altre persone sosterebbero la Sua domanda; penso quindi che Lei avrebbe una buona probabilità. La prossima scadenza per inoltrare domanda dovrebbe essere a settembre o ottobre 1945, per l'anno accademico 1946/47. L'ammontare della borsa di studio è solitamente fra i 2.500 e i 3.000 \$ per un anno; non so se aggiungerebbero forse qualcosa per aiutarLa a coprire le spese di viaggio, di modo che Lei possa venire negli Stati

Uniti. Penso che sarebbe utile per Lei venire qui, perché i contatti che Lei potrebbe stabilire con persone di qui potrebbero forse aiutarLa nel prossimo futuro.

Dopo un'assenza di due anni, siamo tornati a Chicago a settembre. Il secondo anno è stato coperto da un rinnovo della borsa di studio della Fondazione Rockefeller. Ora la mia schiena va molto meglio, posso insegnare e posso sedermi alla mia scrivania, e nel frattempo faccio frequenti pause e leggo o scrivo sdraiato.

In questi due anni ho lavorato abbastanza sulla logica modale, ma la maggior parte del tempo l'ho spesa su una nuova teoria della probabilità. Ho cominciato con lo scrivere un voluminoso libro su di essa, ma occorreranno due anni per completarlo. Nel frattempo, pubblicherò uno o due saggi che espongono a grandi linee le idee basilari della teoria. Forse usciranno la prossima primavera. Allora, naturalmente, Le spedirò gli estratti. Poiché so che Lei è molto interessato al problema della probabilità, i Suoi commenti saranno per me particolarmente preziosi.

Le Sue osservazioni sulla mia *Formalization* (lettera del 5 luglio 1943) sono per me molto interessanti e preziose. Sono le migliori osservazioni da me ricevute su questo libro. [La lettera di Carnap contiene poi molti paragrafi che discutono questioni riguardanti il suo lavoro e dubbi di Popper a questo proposito].

L'indirizzo di Tarski è: Dipartimento di Matematica, Università della California, Berkeley, California.

Sono molto lieto di vedere dalla Sua lettera che la Sua opera sarà pubblicata da Kegan Paul. La prefazione che mi ha spedito precedentemente sembra molto promettente, e non vedo davvero l'ora di leggere il libro.

Con i più cordiali saluti a Lei e a Sua moglie da parte nostra.

Suo,
Rudolf Carnap

(9) POPPER A CARNAP, 11 febbraio 1945²¹

K.R. Popper, Università di Canterbury, Christchurch, N. Z.

11 febbraio 1945

Caro professor Carnap,

La ringrazio molto per la Sua lettera del 9 dicembre 1944. Innanzitutto, per il Suo suggerimento riguardante la borsa di studio Guggenheim: se c'è una qualche possibilità, mi piacerebbe ovviamente fare domanda. Ho già sentito parlare della "borsa di studio Guggenheim", ma non vi ho mai prestato attenzione. Sarei estremamente felice di ottenere qualcosa di simile, e Le sarei anche quanto mai grato se Lei potesse dirmi come e dove fare la domanda; ed anche se potesse informarmi di qualunque altra possibilità di questo tipo, qualora Le venisse in mente. Ricordo che una volta il gruppo Carnegie s'interessò a me (durante il Congresso di Copenaghen²²), ma non ho mai fatto domanda per cose del genere.

Le sono particolarmente grato per la Sua gentile offerta di scrivere una referenza "con un giudizio estremamente lusinghiero" per me, e se me ne spedisse una subito, potrebbe essermi di grande aiuto. Forse ha sentito che Findlay ha rinunciato alla sua cattedra qui (o piuttosto a Dunedin) per accettarne una in Sudafrica (al Rhodes University College, a Grahamstown), ed egli ha pensato che ci possa essere una qualche possibilità che io gli succeda; per lo meno ha fatto davvero del suo meglio per aumentare le mie possibilità e mi ha scritto una referenza estremamente bella (di cui allego una copia). Una nuova referenza da parte Sua potrebbe essermi di considerevole aiuto. Il problema della cattedra lasciata vacante da Findlay (lo stipendio è più o meno equivalente alla somma da Lei menzionata per la borsa di studio Guggenheim) potrebbe diventare urgente in qualsiasi momento. Posso chiederLe di spedirmi la nuova referenza per posta aerea? Le allego, oltre alla referenza di Findlay, un'altra referenza di qui (da parte del professor Hight, ex rettore dell'University College di Canterbury), che può darLe una qualche idea sulle mie attività qui, e la Sua vecchia referenza, poiché forse potrebbe desiderare di utilizzarla nello scrivere la nuova.

Sono molto lieto di sentire che la Sua schiena va molto

meglio. Sono molto ansioso di vedere i Suoi saggi sulla probabilità, e Le invierò certamente un commento esaustivo su di essi, specialmente perché mi dice che le mie osservazioni sulla sua *Formalization* Le sono state utili.

Lei cita le teorie di Tarski e di Quine sulla probabilità, e il fatto che divergono dalla Sua teoria secondo cui gli *L-concepts* sono indispensabili in questo campo. Sono spiacente di dire che non ho mai visto né sentito parlare delle teorie di Tarski o di Quine su questo problema (conosco solo una pubblicazione di Tarski in cui egli tratta della probabilità: una vecchia critica a Reichenbach in *Erkenntnis* V, p. 174 ss.)²³. Ho alcuni saggi inediti sulla probabilità, ma sono troppo lunghi per una pubblicazione e hanno bisogno di un certo lavoro prima che siano utilizzabili.

Il mio libro con il titolo finale *La società aperta e i suoi nemici* sembra essere pronto (non ne ho ricevuto le bozze di stampa: le stanno leggendo in Inghilterra). Ma non posso sapere quando sarà pubblicato. Ciò è deprimente: la distanza mi rende piuttosto impotente. Ho chiesto ovviamente all'editore di spedirLe una copia dal libro non appena sarà pubblicato.

I più cordiali saluti a Lei e a Sua moglie da parte nostra.

Suo

K.R. Popper

(10) CARNAP A POPPER, 30 maggio 1945²⁴

Rudolf Carnap, Dipartimento di Filosofia, Università di Chicago, Chicago, Illinois, 30 maggio 1945

Caro Dott. Popper:

La ringrazio per la Sua lettera dell'11 febbraio. Le spedisco con la presente una nuova referencia. Dato che contiene parti di quella vecchia, non la usi insieme a quella, ma al suo posto. Spero davvero che Lei sia riuscito a ottenere la cattedra lasciata vacante da Findlay. Il Suo nuovo libro non è ancora uscito? Se lo avessi letto, avrei potuto farvi riferimento più dettagliatamente nella referencia.

La Fondazione Guggenheim mi ha risposto dicendomi che le loro borse di studio sono disponibili solo per le persone che vivono in America. Me ne rammarico molto, poiché Lei avrebbe avuto qui una buona probabilità di ottenerla. Se le fosse possibile magari venire in questo Paese con altri mezzi (per esempio con una borsa di studio Rockefeller, o con qualsiasi altro mezzo già utilizzato da Findlay per venire qui), allora Lei potrebbe fare domanda per una borsa di studio Guggenheim; è richiesta solo la residenza negli Stati Uniti, non la cittadinanza.

Non intendevo riferirmi alle teorie di Tarski e di Quine sulla probabilità, ma all'importanza dei "concetti logici" in generale. Mi stavo riferendo alle Sue osservazioni del 5 luglio 1943, pp. 2-3, sul fatto che Lei avrebbe un'idea su come "conciliare" le concezioni di Tarski con le mie su questo punto. Questo mi interesserebbe molto.

I miei saggi sulla probabilità verranno pubblicati presto, ed allora Le spedirò gli estratti. Il mio libro sulla probabilità sta progredendo solo molto lentamente, ma spero di lavorarci di più durante l'estate.

La mia schiena è molto migliorata. Cammino senza [un] bastone e non ho alcuna difficoltà nel tenere le mie lezioni.

Le notizie da Vienna sono [*sic!*] molto interessanti, ma finora piuttosto scarse. Ha mai preso in considerazione la possibilità di ritornarci se Le fosse offerto un incarico?

Con i più cordiali saluti a Lei e a Sua moglie da parte nostra.

Suo, sinceramente,

R. Carnap

(11) POPPER A CARNAP, 3 giugno 1945²⁵

Università di Canterbury, Christchurch C.1 Nuova Zelanda

3 giugno 1945

Caro professor Carnap,

spero che Lei abbia ricevuto la mia lettera del febbraio 1945, dato che da allora non ho più avuto Sue notizie.

Presentai la mia domanda per la cattedra lasciata vacante dal professor Findlay, ma ora dovrò ritirarla, perché mi è stato offerto un posto di docente incaricato in Logica e metodo scientifico alla London School of Economics e, naturalmente, accetterò questa offerta.

Spero davvero che Lei e Sua moglie stiate bene.

Suo, sinceramente,

K.R. Popper

(12) POPPER A CARNAP, 23 giugno 1945²⁶

[Indirizzo stampato]

23 giugno 1945

Caro professor Carnap,

La ringrazio molto per la Sua cortese lettera del 30 maggio, che ho ricevuto il 20 giugno, e per la versione migliorata della Sua referenza. Il mio libro non è ancora uscito, anche se l'accordo con l'editore prevedeva che venisse pubblicato non più tardi della metà d'aprile. Questa è la ragione per cui Lei non ne ha ancora ricevuto una copia, dato che un anno fa raccomandai agli editori di spedirgliene una non appena fosse stato pubblicato.

Non ho potuto utilizzare la Sua referenza per la mia domanda per la cattedra di Findlay, poiché le iscrizioni si sono chiuse a Dunedin il 1° maggio, e a Londra (per un posto dello stesso tipo) il 1° giugno. Ma questa faccenda della cattedra di Findlay non ha più per me alcuna importanza, poiché sto per andare a Londra: come Le ho già scritto in una lettera spedita con posta ordinaria a giugno, mi è stato offerto un posto di docente incaricato in Logica e metodo scientifico alla London School of Economics, e io, naturalmente, ho accettato. Sono molto felice di questo sviluppo.

Sono molto contento che la Sua schiena vada meglio, anche se avevo sperato che il problema fosse ormai totalmente scomparso. Spero che l'estate farà la differenza. Per quanto riguarda la Sua domanda circa un possibile ritorno in Europa Continentale, la mia risposta è: no, mai!

Lei è di diverso parere?

I più cordiali saluti,

Suo,

K.R. Popper

P.S. Più o meno da ottobre o novembre in poi, il mio indirizzo sarà: The London School of Economics.

P.P.S. Scriverò sulla “riconciliazione” da Londra: *non* si tratta di una cosa di poche parole²⁷.

(13) CARNAP A POPPER, 9 febbraio 1946²⁸

Rudolf Carnap, Dipartimento di Filosofia, Università di Chicago,

Chicago, Illinois

9 febbraio 1946

Caro Dott. Popper,

spero che nel frattempo Lei abbia iniziato con successo il Suo insegnamento a Londra e che sia soddisfatto della Sua nuova attività ed anche delle condizioni generali in Inghilterra, sia per gli aspetti scientifici che per quelli personali. Sono sicuro che Lei troverà molto stimolanti i rapporti con molte persone che condividono i Suoi interessi. È già andato in altri posti in Inghilterra per entrare in contatto con altre persone? Penso che per Lei, in particolare, varrebbe la pena incontrare Russell e Broad a Cambridge.

La ringrazio molto cordialmente per avermi spedito i due volumi del Suo grande lavoro *La società aperta e i suoi nemici*. Trovo l'opera estremamente interessante e molte sue parti piuttosto affascinanti. Non posso ovviamente giudicare i dettagli della Sua analisi storica e filosofica su Platone, ma la Sua lotta per ridimensionarne la fin troppo grande influenza è davvero benvenuta nell'epoca attuale. La stessa cosa vale per Hegel, anche se la sua influenza, almeno in questo Paese, non è minimamente paragonabile a quella di Platone. La Sua analisi del metodo di Marx è molto illuminante, e sono sicuro che molti – che di Marx

sono seguaci, avversari o studiosi neutrali – impareranno molto da questo libro, indipendentemente dal fatto che concordino

o no su tutti i dettagli. In molti dei punti che Lei discute, non sono in grado di emettere un giudizio definitivo. Ma sono d'accordo con alcuni dei Suoi punti principali, ad esempio con la Sua critica del determinismo sociologico e delle sue molto nefaste conseguenze per gli atteggiamenti politici, e, in relazione a ciò, con il Suo risalto dato all'ingegneria gradualistica. Tra di noi può esserci forse una certa differenza, ma solo una differenza di grado, per quanto riguarda la questione circa la misura in cui sia possibile e utile una pianificazione nel campo economico e politico. In un certo senso questa è, ovviamente, una questione di sensibilità. A questo proposito sono stato piuttosto sorpreso nel vedere il Suo ringraziamento nei confronti di von Hayek. Non ne ho letto il libro²⁹; esso risulta molto letto e discusso in questo Paese, ma viene elogiato per lo più dai protagonisti della libera impresa e del capitalismo sfrenato, mentre tutte le persone di sinistra lo considerano un libro reazionario. Mi chiedo cosa Lei pensi di questo libro.

Sono sicuro che il Suo libro troverà in questo Paese molto interesse tra i lettori sia di filosofia che di scienza politica. Penso sia importante che copie per recensione debbano essere inviate a molti periodici. Se Lei mi dice a quali riviste filosofiche in questo Paese sono state spedite (e magari anche a riviste specializzate in altri campi), allora, forse, potrei darLe alcuni suggerimenti su altri periodici da prendere in considerazione.

Ero così entusiasta del Suo libro che ho immediatamente richiamato su di esso l'attenzione di tutto il nostro dipartimento, ed anche quella di un gruppo di giovani docenti di scienze sociali al College, che stanno ora pensando di utilizzarlo nel Corso Istituzionale di Scienze Sociali. Suppongo che il Suo libro susciterà vivaci controversie. È possibile che incontrerà la forte contrarietà della maggior parte dei filosofi, soprattutto a causa della demistificazione di Platone. Ma questo non importa. Adesso, per il Suo libro, è più importante trovare

attenzione che trovare consenso. Il fatto che spesso sarà discusso, anche se aspramente criticato, basterà a richiamare l'attenzione dei giovani su di esso, e questo, ovviamente, è ciò che ora importa.

Io sto attualmente terminando un libro su “Estensione e Intensione”³⁰. Ne scrissi la prima versione alcuni anni fa, e spero che ora sia finalmente pronto, in tempi brevi, per la pubblicazione. Poi tornerò a quello che ora è il mio interesse principale, cioè la probabilità. Spero che Lei abbia ricevuto i due estratti che ho spedito al Suo indirizzo di Londra. Sono molto interessato ad avere il Suo commento, in particolare sulla mia concezione del concetto logico di probabilità o del grado di conferma come base per la logica induttiva. Questo è anche il tema del grosso libro a cui sto lavorando. Reichenbach, ovviamente, non condivide affatto la mia concezione. Altri, come Feigl, Hempel e Nagel, sono ancora piuttosto scettici; ma ora cominciano a pensare che esista un qualcosa di simile alla logica induttiva, e che per essa sia necessario un concetto diverso da quello di frequenza probabilistica. Hempel, Helmer e Oppenheim hanno proposto un altro concetto di grado di conferma³¹. Suppongo che Lei abbia ricevuto i due estratti. Penso che sia un tentativo molto interessante, ma esso presenta alcuni seri svantaggi, specialmente il fatto che il principio di moltiplicazione non regge. E non sono affatto d'accordo con l'idea di Helmer secondo cui la loro definizione è più conforme all'empirismo della mia.

Ora, dopo la morte di Neurath³², e le possibilità di ricominciare a lavorare in tempo di pace, stiamo riflettendo sul futuro delle varie iniziative del nostro movimento. Penso che il *Journal of Unified Science* sia la più importante di queste iniziative. Poiché non abbiamo più tra noi un uomo con l'energia di Neurath, non è così facile vedere come meglio organizzare queste cose.

La prego di farmi sapere come sta Lei e Sua moglie e se vi piace la vita nel nuovo Paese.

Con i più cordiali saluti,

Suo, sinceramente,

Rudolf Carnap³³

(14) POPPER A CARNAP, 25 aprile 1946³⁴

The London School of Economics, Houghton Street,
Aldwych, Londra, W.C. 2

25 aprile 1946

Caro professor Carnap,

La ringrazio moltissimo per la Sua gentile lettera sul mio libro. Ne sono stato molto felice. Come Lei può immaginare, ho lavorato molto a questo libro, ed è altamente gratificante vedere, dal Suo generoso apprezzamento, che non vi ho lavorato invano.

È stato gentile da parte Sua suggerirmi d'inviare copie per recensione a riviste americane. Tuttavia, il mio editore (Routledge) non è disposto a spedire alcuna copia per recensione negli Stati Uniti. Egli sta cercando di trovare un editore statunitense per il libro e dice che le recensioni negli Stati Uniti scoraggerebbero eventuali editori americani (perché le recensioni conterrebbero un riferimento alla Routledge, e perciò priverebbero l'eventuale editore della pubblicità). Se questo sia corretto non lo so. Comunque, la Routledge non è finora riuscita a trovare un editore americano. La Chicago University Press, la Oxford University Press (di New York), la Macmillan e la Norton hanno tutte rifiutato; la Norton a causa del mio attacco a Hegel e perché "il libro è volutamente quasi del tutto negativo nel suo approccio". Sarei molto interessato a sapere se Lei ritiene che la Routledge abbia ragione a non inviare copie per recensione negli U.S.A.

La ringrazio anche per avermi inviato il Suo articolo apparso in *Philosophy and Phenomenological Research*, e per l'altro numero della rivista. C'è così tanto da dire sui saggi riguardanti la probabilità che non riesco proprio a trovare il tempo per scrivere la lunga e attesa lettera su questo soggetto che sta diventando sempre più urgente. Comunque, il mio viaggio, insieme alle infinite difficoltà legate ai permessi di viaggiare e alla ricerca di una casa e così via, hanno assorbito quasi un anno del mio tempo di

lavoro; non c'è da meravigliarsi che io trovi ancora il tempo terribilmente scarso.

C'è un'osservazione nella sua lettera alla quale, in particolare, debbo rispondere; è l'osservazione su Hayek e sulla sua reputazione di "reazionario". Hayek certamente cerca di mostrare i pericoli del "socialismo" e specialmente del tentativo utopistico di far funzionare una società senza un mercato. Ma egli non è certamente un difensore del capitalismo sfrenato. Al contrario, insiste sul bisogno di un sistema di "previdenza sociale", di una politica anticiclica, ecc. Che tutte, o piuttosto la maggior parte delle persone di sinistra lo considerino un reazionario è, purtroppo, assolutamente vero. Ma la maggior parte delle persone di sinistra è fin troppo disposta a sacrificare ogni controllo democratico dei governanti, se solo questi governanti sono sufficientemente di sinistra. Che essi siano scandalizzati da chiunque sottolinei che la democrazia politica è l'unico mezzo conosciuto per impedire ai governanti, benevoli o no, di fare qualunque cosa desiderino, è una delle cose tristi del nostro tempo antirazionalistico.

Vorrei precisare che non conoscevo il libro di Hayek (*La via della schiavitù*) quando ho scritto il mio; infatti, il mio libro era finito circa sei mesi prima del suo. Tutto ciò che conoscevo era un piccolo opuscolo, *Freedom and the Economic System*³⁵, in cui Hayek sostiene una "pianificazione per la libertà". Ma egli lesse per caso il mio manoscritto e ne fu così colpito che fece tutto quanto era in suo potere per trovarmi un editore; e si deve principalmente a lui (e a Herbert Read) se la Routledge alla fine accettò il mio libro. Il ringraziamento nel mio libro si riferisce al suo aiuto concreto, piuttosto che alla sua influenza; ma dopo aver scritto il mio, ho letto il libro di Hayek (e molti suoi eccellenti articoli), e posso solo dire di avere imparato *molto* da lui. Alcune persone di sinistra qui in Inghilterra la pensano allo stesso modo, per esempio Barbara Wootton, la quale ha risposto a Hayek in un modo molto serio, riconoscendo quanto essa abbia tratto giovamento dalle sue argomentazioni³⁶. Hayek, che avevo visto prima solo quattro o cinque volte, è stato davvero meraviglioso con me nei suoi ripetuti contatti con vari

editori, e le persone qui alla London School of Economics mi hanno fatto capire che egli è sempre così. Il suo interesse per il mio libro era principalmente dovuto al fatto che anch'egli spera in una base comune di discussione per socialisti e liberali.

A proposito, Hayek si trova attualmente in America.

Con cordiali saluti, il Suo

K.R. Popper

P.S. Le spedisco il mio libro *Miseria dello storicismo*, in cui discuto anche alcune delle idee di Hayek.

(15) CARNAP A POPPER, 17 novembre 1946³⁷

Rudolf Carnap, Dipartimento di Filosofia, Università di Chicago, Chicago, Illinois

17 novembre 1946

Caro Dott. Popper,

La ringrazio molto per la Sua lettera del 25 aprile.

Mi spiace davvero che il Suo editore non abbia ancora trovato un editore americano per la distribuzione del Suo libro. Penso che molti in questo Paese sarebbero interessati a leggerlo, ma solo alcuni si prendono la briga di ordinarlo dall'Inghilterra. Anche la nostra biblioteca lo ha ricevuto solo poco tempo fa. Dal punto di vista dell'interesse commerciale del Suo editore, è comprensibile che non desideri che il libro venga recensito ora nelle riviste americane, perché questo renderebbe più difficile per lui trovare in seguito un editore americano. Tutto ciò dimostra semplicemente che, nell'interesse della scienza, l'industria editoriale non dovrebbe essere in mani private.

Bene, questo ci riporta alla questione del socialismo contro il capitalismo. Ho letto con grandissimo interesse i Suoi articoli sullo storicismo. E ora li faccio circolare fra gli amici che sono egualmente interessati a questi problemi. Tuttavia, da questi articoli, più ancora che dai libri, non sono riuscito a vedere abbastanza chiaramente la

Sua posizione su un punto che m'interessa moltissimo: cioè se o in quale misura Lei si consideri ancora un socialista. Da alcune formulazioni negli articoli, sembrerebbe come se Lei avesse abbandonato il socialismo, ma ciò non è del tutto chiaro. Nella Sua lettera Lei parla della speranza per una comune base di discussione per socialisti e liberali. A quale dei due gruppi Lei si ritiene appartenente? Nel frattempo ho visto Hajek [sic!] in persona, perché è venuto qui la scorsa primavera. Non conoscendo il suo libro [*La via della schiavitù*], non ho parlato con lui direttamente di questi problemi, ma gli ho chiesto personalmente di Lei, ed anche della Sua posizione politica. Egli è sembrato piuttosto sorpreso nel sapere che Lei era stato un socialdemocratico a Vienna; non sembrava credere che Lei ora si considerasse un socialista. Mi rendo conto, ovviamente, che Lei potrebbe trovare difficile definire adeguatamente la Sua posizione in termini di un concetto inesatto come quello di "socialismo". Di conseguenza, mi lasci porre la domanda in questi termini: Lei sarebbe d'accordo con me nel ritenere che sia necessario trasferire almeno la maggior parte dei mezzi di produzione da mani private a pubbliche? Io penso che un tale trasferimento non sarebbe affatto incompatibile con quella che Lei chiama "ingegneria sociale".

In estate Le ho spedito un altro numero di *Philosophy and Phenomenological Research*, con la terza parte del simposio sulla probabilità³⁸. Ho pensato che l'intero numero potesse interessarLe, perché contiene anche diversi saggi di Neurath, Kallen, Kaufmann e altri; oltre al mio «Observation on Induction and Truth».

Il mio manoscritto sulla probabilità è cresciuto così tanto che ora sto progettando di pubblicarlo in due volumi. Il primo è quasi terminato. Contiene le discussioni generali su probabilità e induzione, mentre il secondo volume conterrà il sistema di logica induttiva basato sulla mia definizione del grado di conferma, oltre a un'analisi critica di altri metodi induttivi. Suppongo che ci vorrà almeno un anno prima che il primo volume venga pubblicato, e probabilmente tre o quattro anni per il secondo volume³⁹.

Come va la Sua vita in Inghilterra, dal punto di vista

personale e scientifico? È soddisfatto del Suo lavoro? Ed è riuscito a mettersi in contatto con altre persone interessanti?

Il quadro del mondo è piuttosto desolante, non è vero? Specialmente da quando questo Paese si muove sempre più in una direzione reazionaria. Ma spero ancora che tale tendenza sia qui soltanto provvisoria.

Con i più cordiali saluti,

Suo,

Rudolf Carnap

(16) POPPER A CARNAP, 6 gennaio 1947⁴⁰

[Carta intestata stampata: London School of Economics, ecc.]

6 gennaio 1947

Caro professor Carnap,

La ringrazio molto per la Sua gentile e interessantissima lettera del 17 novembre.

Lei mi chiede se sono ancora un socialista.

Risposta: preferisco non utilizzare termini come “socialismo”, “capitalismo” o simili per definire una posizione politica seria e responsabile.

Le elenco qui le convinzioni che, presumibilmente, condivido con la maggior parte dei socialisti:

- (1) C'è bisogno di una perequazione dei redditi di gran lunga maggiore di quanto sia stata realizzata in tutti gli Stati che conosco (con la possibile eccezione della Nuova Zelanda).
- (2) C'è bisogno di esperimenti ragionevolmente coraggiosi, ma *critici*, nella sfera politica ed economica.
- (3) Non vedo perché tali esperimenti non potrebbero arrivare fino all'esperimento della “socializzazione dei mezzi di produzione”, *a patto che* (a) vengano apertamente affrontati i considerevoli e seri pericoli sollevati da tali esperimenti e vengano adottati i mezzi

per farvi fronte, (b) venga abbandonata la mistica e ingenua idea che la socializzazione sia una sorta di panacea.

(È in questi punti (a) e (b) che mi discosto dalla maggior parte dei socialisti).

(4) Credo inoltre, con la maggior parte dei socialisti, che alcuni interessi economici possano interferire nella politica in modo molto pericoloso e che, per porre freno a queste influenze, dovrebbero essere adottati mezzi energici (possibilmente non rinunciando alla socializzazione, se questo dovesse dimostrarsi diversamente desiderabile). E credo, inoltre, nella necessità di fare qualcosa di drastico riguardo ai monopoli. (Nel caso di monopoli che non possono essere smantellati, sono anche piuttosto fortemente favorevole a qualche tipo di socializzazione)⁴¹.

Ecco ora i punti nei quali *sono in disaccordo* con la maggior parte dei socialisti:

(1) Non credo che esista una panacea in politica. Credo che, in un'economia socializzata, (a) ci *potrebbero* essere differenze di reddito peggiori di quelle attuali; (b) ci potrebbe essere uno sfruttamento peggiore di quello attuale, poiché lo sfruttamento è un abuso del potere economico, e la socializzazione significa accumulazione di potere economico; (c) ci potrebbe essere molto facilmente un'indebita interferenza delle persone economicamente potenti nella politica, maggiore di quella attuale; (d) ci potrebbe essere una quantità di controllo del *pensiero*, da parte delle persone economicamente e politicamente potenti, maggiore di quella attuale.

In altre parole, sono convinto che la socializzazione *possa* peggiorare le cose piuttosto che migliorarle. Pochi socialisti sono sufficientemente critici e distaccati da essere disposti a prendere in considerazione queste possibilità. Ma a me è chiaro che questi sono pericoli molto reali, e non solo possibilità astratte.

In altre parole, non sono né a favore della

socializzazione né contro. Mi rendo conto che la socializzazione potrebbe migliorare determinate questioni, ma potrebbe anche peggiorarle. Tutto dipende da come si affrontano queste cose. Temo che i socialisti, in generale, non si rendano conto di questi pericoli, e affrontino quindi queste cose in un modo che può provocare disastri.

Lei potrebbe chiedermi: “Ma esistono altri mezzi differenti dalla socializzazione che potrebbero risolvere i problemi?”. Io credo che esistano. Per esempio, credo che la produttività sia abbastanza elevata (cioè che siamo abbastanza ricchi) da garantire a tutti un reddito decoroso (al netto delle imposte). Agendo in tal modo, elimineremmo automaticamente lo sfruttamento, perché lo sfruttamento è basato sulla minaccia di fame.

È chiaro che una tale misura andrebbe di pari passo con una certa interferenza statale nella sfera economica, e forse con la socializzazione dei monopoli.

Ritengo che sia nostro compito diventare meno prevenuti su simili serie questioni, cioè meno religiosi e più ragionevoli. Il socialismo così come esiste oggi è in gran parte un movimento religioso e messianico: il sogno del paradiso sulla terra, una conseguenza dello stress della civiltà e del paradiso perduto del tribalismo. Ma ha in se stesso cose molto buone: penso all’idea che le cose *debbano* e *possano* essere migliorate, e all’apertura alla sperimentazione e alla scienza

– anche se la disponibilità scientifica ad abbandonare le convinzioni alle quali si è affezionati non viene quasi mai capita dai socialisti. (In generale la loro fede nella scienza non è nient’altro che un ingenuo progressismo o evoluzionismo volgar-darwinista). Proprio questo elemento estetico, utopico e messianico del socialismo è il suo pericolo principale e lo spinge così facilmente in una direzione totalitaria.

È questo quel che fece il socialismo a Vienna. (Per esempio la *Kinderfreunde Bewegung*⁴²: c’era qualcosa di molto prezioso in questo movimento; un buon lavoro sociale e un orgoglio religioso innalzavano le persone a una visione più alta della loro vita. Ma *era* indottrinamento, per nulla differente dall’indottrinamento

religioso dei bambini piccoli nelle scuole e in chiesa, o dall'indottrinamento nazista. I socialdemocratici viennesi fecero forse più di chiunque altro, tra Platone e Hitler, nella direzione di rendere la vita dei lavoratori parte di un movimento collettivo. C'è qualcosa di grande e di attraente in un simile movimento totalitario, ma non dobbiamo permettere a noi stessi di diventare le vittime di questa attrazione).

In sintesi, credo che le filosofie politiche del socialismo e del liberalismo che abbiamo ereditato dal XIX secolo siano entrambe solo un po' troppo semplici e troppo ingenui. Condivido totalmente (come Lei sa dal mio libro) la convinzione dei liberali che la libertà sia la cosa più importante nel campo politico. Ma sono convinto che la libertà non possa essere conservata senza migliorare la giustizia distributiva, cioè senza aumentare l'uguaglianza economica.

Questo è il motivo per cui credo che dobbiamo abbandonare le convinzioni dogmatiche e semireligiose in questo campo e dobbiamo cercare di raggiungere un atteggiamento più razionale. E ciò potrebbe essere condiviso da liberali e socialisti⁴³.

Le sarei estremamente grato se potesse rispondere a questa lettera in breve tempo, dicendomi se ho risposto alla Sua domanda in maniera per Lei soddisfacente.

Sulla probabilità Le risponderò un'altra volta. Dopo tutto, non è altrettanto urgente quanto queste questioni.

I più cordiali saluti,

Suo,

K.R. Popper

(17) POPPER A CARNAP, 1 marzo 1947⁴⁴

[Carta intestata: London School of Economics].

1 marzo 1947

Caro professor Carnap,

spero che Lei abbia ricevuto la mia lettera sul "socialismo". Non vedo l'ora di ricevere una Sua risposta. Ma ora c'è

qualcosa di più urgente.

[Popper prosegue sollevando un problema riguardante qualcuno da loro conosciuto, in Vienna, alla ricerca di un'occupazione presso l'UNESCO].

(18) CARNAP A POPPER, 27 maggio 1947⁴⁵

[Carta intestata:] Dipartimento di Filosofia, Università di Chicago

27 maggio 1947

Caro Dott. Popper,

La ringrazio molto per le Sue lettere del 6 gennaio e del 1° marzo.

[Il primo paragrafo riguarda le prospettive di lavoro di un loro conoscente].

Ero molto interessato alla spiegazione del Suo pensiero riguardo a questioni politiche fondamentali. Sono totalmente d'accordo con Lei che pensiero politico e attività politica dovrebbero basarsi su un pensiero concreto e meditato. D'altra parte, tuttavia, credo non sia possibile basare un movimento politico, che cerchi di essere un movimento di massa, solo su argomenti razionali. Penso che un appello emotivo e quello che Lei giustamente chiama una specie di atteggiamento religioso siano psicologicamente necessari. Da ciò che ascoltai da Neurath ebbi l'impressione che il movimento socialista a Vienna si distinguesse per essere meno dogmatico, e basato sull'analisi scientifica della situazione reale a un livello più alto di quanto avvenisse nella maggior parte degli altri movimenti socialisti nei paesi europei. È difficile dire fino a che punto Lei ed io saremmo d'accordo su questioni concrete. Posso essere d'accordo con la maggior parte delle Sue affermazioni. Ma esse sono necessariamente piuttosto generali e teoriche. È possibile che se discutessimo nel dettaglio problemi più concreti, ne potrebbe risultare che tra noi ci sarebbe una differenza di grado del seguente tipo: probabilmente io valuterei l'utilità della socializzazione in una certa determinata situazione in misura più alta di quanto farebbe Lei; ed invece Lei

darebbe probabilmente più peso di quanto ne darei io al pericolo connesso (che anche io riconosco). Ma questa è una differenza di enfasi e nel grado di valutazione, piuttosto che una differenza fondamentale.

C'è altro un punto in cui c'è una differenza, ma è forse solo una differenza minore. Lei sembra considerare come primo scopo del socialismo "una maggiore equiparazione dei redditi". A me questo punto sembra meno importante della questione del potere economico. La situazione mi sembra analoga alla questione della monarchia. Ritengo che il nostro principale argomento contro la monarchia non sia la nostra obiezione contro il reddito straordinariamente elevato di un re, ciò che mi sembra piuttosto irrilevante, ma piuttosto la nostra obiezione contro la concentrazione di un potere più o meno illimitato nelle mani di una sola persona. Analogamente, la mia principale obiezione contro il capitalismo non è diretta tanto contro l'alto reddito di alcuni capitalisti, ciò che mi sembra di nuovo piuttosto irrilevante, ma piuttosto contro la concentrazione di potere non sufficientemente limitato o regolato nelle mani di un singolo individuo o gruppo.

Le spedisco insieme alla presente altri due piccoli estratti sulla probabilità⁴⁶. Aggiungo altro materiale che potrebbe interessarLe, perché riguarda Platone; può tenerlo. Sarei molto interessato a conoscere il Suo parere sulla mia concezione della probabilità. Lei ha naturalmente ragione che nella travagliata situazione del mondo attuale i nostri problemi teorici non hanno l'urgenza di problemi pratici e politici. Tuttavia, ritengo che sia non solo la nostra professione, ma anche la nostra vocazione in un senso più alto, quella di continuare a svolgere il nostro lavoro teorico nel modo migliore che ci è possibile, malgrado i tempi difficili. Sono sicuro che Lei cercherà di fare la stessa cosa, e vorrei moltissimo sentir parlare del Suo lavoro. Ho appena letto con grande interesse la recensione dei Suoi due volumi in *Mind*⁴⁷.

Avrò il trimestre autunnale libero. Così potrò concentrarmi sul mio lavoro da giugno alla metà di dicembre. Andremo di nuovo a Santa Fe (Indirizzo: Casella Postale 1214, Santa Fe, New Mexico). Ad agosto o a

settembre hanno intenzione di venirvi anche Hempel e Feigl.

Con i più cordiali saluti,

Suo,

Rudolf Carnap

[La corrispondenza successiva del 1947 è sulla logica].

(19) CARNAP A POPPER, 9 gennaio 1950⁴⁸

Caro Popper,

le mie migliori congratulazioni per la Sua visita in America⁴⁹. Da quanto si dice, attualmente Lei sta insegnando o è stato a insegnare a Princeton; spero quindi che questa lettera La troverà lì o Le verrà inoltrata.

Da molti anni ho cercato di convincere il nostro Dipartimento a invitarLa. A volte vengono invitati qui filosofi provenienti da altre università per tenere lezioni o come ricercatori per un anno o per alcuni mesi. Benché i miei suggerimenti fossero appoggiati da Frank Knight (che è simultaneamente nel nostro dipartimento e in quello di economia) dopo il suo incontro con Lei a Londra, non ebbi successo. Lei, probabilmente, saprà che la filosofia prevalente alla nostra università va nella direzione di San Tommaso [*Tomas* nel testo], di Aristotele e di Platone. Perciò è chiaro che ogni empirista viene visto con sospetto, e chiunque osi criticare la venerata figura di Platone in maniera così dettagliata come fa Lei, viene considerato come un bestemmiautore. Alcune settimane fa ho cercato ancora una volta di ottenere per Lei un invito a tenere almeno una o alcune conferenze (benché non sapessi se Lei fosse interessato a venire fin qui solo per tenere alcune conferenze e quale fosse il periodo per Lei più conveniente). Ma ancora una volta non ho avuto successo. Ora ho sentito che alcuni sociologi, forse dietro suggerimento di Frank Knight, hanno intenzione d'invitarLa; probabilmente ora sarete in trattative (non ho sentito nulla di definitivo). Sarei molto felice se davvero Lei dovesse venire qui, sia pure per un breve periodo. In particolare, gradirei moltissimo la possibilità di discutere

con Lei i problemi ai quali entrambi siamo interessati.

Ho accettato un invito dell'Università dell'Illinois a Urbana, per lezioni da tenere durante il secondo semestre. Perciò sarò là dal 12 febbraio all'inizio di giugno. Poi andremo a Santa Fe, nel New Mexico (indirizzo: Fermoposta, Santa Fe, New Mexico) fino alla fine di dicembre. Se viene qui all'Ovest, spero davvero di vederLa o qui a Chicago o a Urbana (che è solo a 1 ora e mezza - 2 ore di treno da Chicago), o magari durante le vacanze estive a Santa Fe. Se Lei sa se e quando verrà da queste parti, La prego di farmelo sapere. Ho avuto problemi all'articolazione sacroiliaca negli ultimi 11 anni, e quindi evito i viaggi per quanto possibile; perciò non penso di venire all'Est in un futuro prevedibile.

Il mio libro sulla probabilità è finalmente in stampa. Ora sto leggendo le bozze, e se ne prevede la pubblicazione a luglio. Gradirei molto sentire il Suo commento alla mia concezione della probabilità, sulla semantica (specialmente sulla legittimità delle entità astratte), e discutere con Lei le Sue nuove ricerche in logica che leggo con grandissimo interesse. Non comincerò a discutere di questi problemi in questa sede, perché è troppo difficile farlo in una lettera e spero ancora che c' incontreremo presto.

Con i più cordiali saluti,

Suo,

R.C.

¹ [Archivio Popper 282.24 (lettere del 9 dicembre 1944 e dell'11 febbraio 1945) e Archivio Popper 532.8; abbiamo anche fornito, dove erano pertinenti, dettagli delle lettere conservate negli *Archives of Scientific Philosophy*, Università di Pittsburgh (Pitt). Una parte della corrispondenza (come indicato) è conservata solo a Pitt. Abbiamo utilizzato le lettere di Popper conservate a Pitt anche per correggere la nostra trascrizione dalle copie carbone dell'Archivio Popper. Copie carbone delle lettere di Carnap sono conservate anche negli *Archives of Scientific Philosophy*. Vorremmo ringraziare Brigitta Arden, aiuto curatrice degli *Archives of Scientific Philosophy*, per la sua assistenza, ed anche l'Università di Pittsburgh per il permesso di riprodurre il materiale di Carnap e il materiale di Popper conservati soltanto a Pitt. Abbiamo corretto evidenti errori di battitura. Abbiamo cominciato a riprodurre la

corrispondenza dal punto in cui entrambi cominciano a scrivere in inglese].

² [Conservata solo negli *Archives of Scientific Philosophy*, Università di Pittsburgh, Archivio Carnap, 102-59-24; d'ora in poi "Pitt"].

³ [«What is Dialectics?», in *Mind*, vol. 49, 1940, pp. 403-426, successivamente ristampata nel libro di Popper *Congetture e confutazioni* come capitolo 15, "Che cos'è la dialettica?"].

⁴ [Archivio Popper, 282.24; Pitt 102-59-23].

⁵ [Il presumibile riferimento di Carnap è a: RUDOLF CARNAP, *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1942].

⁶ [John Findlay era a quell'epoca Professore di Filosofia all'Università di Otago, Dunedin, in Nuova Zelanda].

⁷ [Conservata a Pitt 102-59-21].

⁸ [L'articolo fu rifiutato da *Mind*, ma successivamente venne pubblicato in *Economica*, 11 (1944), pp. 86-103 e 119-137, e 12 (1945), pp. 69-89, e più tardi come libro].

⁹ [Pitt 102-59-20. Nell'archivio non esiste una lettera di Popper del 28 novembre 1942, ma da ciò che scrive Carnap, sembrerebbe che egli faccia riferimento alla lettera datata 15 ottobre. La copia di Carnap della lettera di Popper conservata a Pitt reca scritto su di essa 28/11; è quindi possibile che Carnap l'abbia ricevuta in quella data, e l'abbia poi confusa con la data in cui fu scritta].

¹⁰ [Pitt 102-59-19. Brig].

¹¹ [Pitt reca scritto nel testo: "Falsi profeti: Platone, Hegel, Marx"].

¹² [Questa era la collana in cui era apparsa la versione del 1939 di *Freedom and the Economic System* di Hayek, a cui fa riferimento Popper nella nota 4 del capitolo 9 de *La società aperta*, e nella lettera 14].

¹³ [Il contenuto della lettera di Popper che segue questa nota è presente soltanto nella versione della lettera conservata a Pitt].

¹⁴ [Pitt 102-59-18].

¹⁵ [RUDOLF CARNAP, *Formalization of logic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1943].

¹⁶ [La *Workers' Educational Association* è un'organizzazione educativa per adulti che organizza corsi, spesso sotto l'egida di un'università (*University Extension*), normalmente di sera o nel fine settimana].

¹⁷ [BERTRAND RUSSELL, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen & Unwin, London 1940 (trad. it. *Significato e verità*, Longanesi, Milano 1965)].

¹⁸ [Pitt 102-59-17].

¹⁹ ["The Poverty of Historicism"].

²⁰ [Pitt 102-59-16].

²¹ [Pitt 102-59-15].

²² [Uno dei Congressi Internazionali per l'Unità della Scienza si tenne a Copenaghen nel 1936].

²³ [ALFRED TARSKI, «Wahrscheinlichkeitslehre und mehrwertige Logik», in *Erkenntnis*, 5, (1935-1936), pp. 174-175. Cfr. ID., *Collected Papers*, vol. 2, 1935-1944, a cura di Steven R. Givant e Ralph N. McKenzie, Birkhäuser, Basel-Boston-Stuttgart 1986, pp. 199-202].

²⁴ [Pitt 102-59-14].

²⁵ [Conservata solo a Pitt 102-59-13].

²⁶ [Pitt 102-59-12].

²⁷ [Questo P.P.S. si trova soltanto nella versione della lettera conservata a Pitt].

²⁸ [Pitt 102-59-10 e 102-59-9].

²⁹ [FRIEDRICH VON HAYEK, *The Road to Serfdom*, Routledge, London 1944, etc. (trad. it. *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano 1995)].

³⁰ [RUDOLF CARNAP, *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago 1947 (trad. it. *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976)].

³¹ [Per un resoconto di questo approccio, e di quello di Oppenheim e di Helmer, cfr. NICHOLAS RESCHER, «H₂O: Hempel-Helmer-Oppenheim, an Episode in the History of Scientific Philosophy in the 20th Century», in *Philosophy of Science*, 64, n. 2, giugno 1997, pp. 334-360].

³² [Otto Neurath morì nel dicembre 1945].

³³ [Ciò che segue era scritto in calce alla pagina; non è nella versione della lettera di Carnap conservata a Pitt: «Le spedisco il numero di *Philosophical Phenomenological Research* che contiene il «Symposium on Probability», perché penso che anche gli altri saggi Le interesseranno; e un altro numero della rivista con un saggio di Tarski].

Il simposio «A Symposium on Probability: Part I» apparve in *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, n. 4, giugno 1945, pp. 449-532, e conteneva il saggio di Carnap, «Two Concepts of Probability: the Problem of Probability», nelle pp. 513-532. La seconda parte del simposio apparve in *Philosophy and Phenomenological Research*, 6, n. 1, settembre 1945, pp. 11-86. Il saggio di Tarski era, presumibilmente, quello intitolato «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, n. 3, marzo 1944, pp. 341-376].

³⁴ [Pitt 102-59-08].

³⁵ [FRIEDRICH A. HAYEK, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlet n. 29, University of Chicago Press, Chicago 1939 (trad. it. *Libertà e pianificazione*, Einaudi, Torino 1946)].

³⁶ [BARBARA WOOTTON, *Freedom Under Planning*, Allen & Unwin, London e University of North Carolina Press, Chapel Hill 1945].

³⁷ [Pitt 102-59-07].

³⁸ [*Philosophy and Phenomenological Research*, 6, n. 4, giugno 1946; la terza parte del simposio è alle pp. 590-622; l'articolo di Carnap, «Remarks on Induction and Truth», era alle pp. 590-601].

³⁹ [Carnap, presumibilmente, si riferiva a *Logical Foundations of Probability*, University of Chicago Press, Chicago 1950; e a *The Continuum of Inductive Methods*, University of Chicago Press, Chicago 1952].

⁴⁰ [Pitt 102-59-06].

⁴¹ [Popper aveva erroneamente numerato questo punto «(3)»].

⁴² [Come ricorda Popper nella sua «Prefazione» al libro di Fritz Kolb (capitolo 3 nella presente raccolta), egli stesso era stato un insegnante all'interno di questo movimento].

⁴³ [Cfr., su questo tema, «Valori pubblici e valori privati», capitolo 12 nella presente raccolta. Quanto è contenuto nella lettera da questo punto manca nella versione dell'Archivio Popper].

⁴⁴ [Solo nell'Archivio Popper 282.24].

⁴⁵ [Pitt 102-59-05].

⁴⁶ [Potremmo pensare che uno di questi potrebbe essere stato «Probability as a Guide in Life», in *Journal of Philosophy*, 44, marzo 1947, pp. 141-147; mentre l'altro potrebbe essere stato (è probabile che gli estratti siano stati disponibili precedentemente) «On the Application of Inductive Logic», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 8, estate 1947, pp. 133-148].

⁴⁷ [La «Critical Notice» di Gilbert Ryle su *La società aperta e i suoi nemici* apparve in *Mind*, 56, n. 222, aprile 1947, pp. 167-172].

⁴⁸ [Pitt 102-59-01].

⁴⁹ [Popper era negli Stati Uniti per tenere le *William James Lectures* ad Harvard].

10. LETTERA A FRITZ HELLIN SU LA SOCIETÀ APERTA (1943)¹

Non ho detto molto del libro nella mia precedente lettera, semplicemente perché è necessario leggerlo attentamente, se si vuole saperne qualcosa. L'unico genere di dichiarazione su di esso potrebbe essere un giudizio sul suo valore e sulla sua importanza; e qui ritengo che l'autore non sia la persona giusta per esprimere un simile giudizio, e quindi vi ho rinunciato. Tuttavia, poiché probabilmente Lei non ha letto il libro e potrebbe non avere il tempo di farlo, posso cercare qui di esprimere un simile giudizio, *esclusivamente* per Sua informazione.

È un libro molto coraggioso e provocatorio, non tanto nel suo stile, quanto nel suo contenuto. Esso attacca alcune delle più grandi autorità di tutti i tempi; e non solo alcune di esse, come Platone, Aristotele, Hegel ecc., ma in realtà molte altre che non sono menzionate nell'indice. E lo fa con una temerarietà che è scusabile solo tenendo conto del fatto che io *considero l'abbattimento del timore reverenziale nei confronti dei Grandi Nomi, delle Grandi Autorità Intellettuali, uno dei necessari prerequisiti per² un recupero dell'umanità*. Esso non è, naturalmente, un tentativo di mettere qualcun altro, o me stesso, al posto di questi grandi nomi. Insisto piuttosto sul fatto che tutta l'arroganza e la presunzione con cui viene esaltata l'attività della filosofia *devono scomparire*.

Questa è una delle ragioni per cui sarà difficile trovare un'autorità disposta a consigliarne la lettura. Alle autorità intellettuali riconosciute esso non piacerà, perché combatte l'idea stessa di un'autorità intellettuale riconosciuta e perché ne scalza la fama. Esso le colpisce praticamente tutte, con pochissime eccezioni, prima fra tutte quella di Bertrand Russell, che è, a mio parere, l'unico vero grande filosofo del nostro tempo, non tanto per un qualche aspetto della sua dottrina, quanto per il suo atteggiamento

generale e per la sua mancanza di arroganza; egli ha qualcosa da dire. (Detto tra parentesi, conosco Russell personalmente, sono stato in corrispondenza con lui e avrei potuto facilmente chiedergli di fare qualcosa per il libro. Ma lo farei solo se non potessi sperare di farlo pubblicare in altra maniera. Ritengo di non avere alcun diritto di importunarlo, se posso evitarlo. Egli è ormai molto anziano, e quindi il suo tempo è doppiamente prezioso).

Il mio libro, quindi, non troverà facilmente sostegno da parte di coloro che sono “arrivati”, né da parte di coloro che sperano di “arrivare” un giorno.

Per quanto riguarda le sue altre caratteristiche, potrei accennare al fatto che il libro è per molti aspetti differente da qualunque cosa io abbia scritto o scriverò, in quanto è un libro molto personale. La gamma di argomenti filosofici, che sono trattati tutti in una maniera estremamente semplice, è più ampia di quella presente in qualunque libro da me conosciuto, con la possibile eccezione di Platone. Esso tratta di filosofia della storia e di politica, critica i fondamenti dell'etica, getta una nuova luce sulla storia della civiltà, contiene una visione totalmente nuova e sorprendente di Platone; tratta dei problemi della logica moderna; critica i principali filosofi moderni come Wittgenstein; introduce una nuova e pratica visione della metodologia delle scienze sociali. E ci sono molti altri soggetti trattati. E non è mai superficiale. In effetti, l'analisi viene condotta quasi in ogni caso a tali livelli di profondità da non avere bisogno di sottrarsi ad alcun confronto, anche se la terminologia e la presentazione sono così semplici e così facili che i critici superficiali si lamenteranno sicuramente della loro superficialità. Inoltre, il libro è più attraente e più vivace e meno scolastico di quanto lo sia la maggior parte dei libri filosofici del nostro tempo (eccettuati quelli di Russell). Questi giudizi possono forse apparirLe come una tipica espressione della megalomania di un autore. Ma forse una tale impressione potrà essere corretta dall'ammissione seguente: malgrado tutte le sue qualità da me descritte, *non* ritengo che questo libro sia l'espressione di una nuova

grande filosofia. Neppure sostengo che il mio atteggiamento filosofico generale, così come è espresso in questo libro, sia originale. Al contrario, esso è uno sviluppo diretto della molto abusata filosofia del XIX secolo (del suo empirismo e del suo “materialismo”) e, più in particolare, non è originale proprio rispetto al simile atteggiamento generale di Bertrand Russell. Benché io sia in disaccordo su mille piccole cose con Russell, e benché il mio principale problema ed il mio metodo di analisi logiche non debbano nulla a lui, l’atteggiamento filosofico generale del mio libro è praticamente identico al suo. (Non ho bisogno di dire che ciò non è dovuto ad un’influenza diretta, ma piuttosto ad una somiglianza di approcci fondamentali indipendenti). Il fatto che io mi renda chiaramente e onestamente conto che il libro, nel suo fondamentale modo di vedere la vita, la filosofia, la scienza e le nostre possibilità, non offre alcunché di nuovo, può forse convincerLa che il mio atteggiamento nei confronti di quanto ho scritto è esente da qualsiasi pizzico di megalomania e che la mia descrizione autoelogiativa dei suoi grandi meriti può essere presa sul serio. Quanto alla sua importanza, sono convinto che la scienza politica sia sulla strada sbagliata e che un nuovo orientamento potrebbe avere risultati pratici sorprendenti, e addirittura in tempi abbastanza brevi. Ed il compito del libro è principalmente quello di rimuovere gli ostacoli che intralciano questo nuovo orientamento.

¹ [Estratto di una lettera di Popper a Fritz Hellin del 29 giugno 1943; Archivio Popper 28.7. Hellin era un vecchio amico che viveva in America, dal quale Popper sperava di ottenere aiuto per trovare un editore statunitense per *La società aperta*].

² [Il manoscritto aveva qui la preposizione “di”].

11. LETTERA AD ALFRED BRAUNTHAL SU *LA SOCIETÀ APERTA* (1943)¹

Rispetto i doveri di un autore così come fa Lei. Non mi sono mai sognato di pensare che Lei non avesse il diritto di formulare i Suoi suggerimenti. Non voglio essere considerato infallibile. Vorrei del tutto rassicurarLa che ho accettato molti suggerimenti da Henny [la moglie di Popper²] ed anche da alcuni altri amici; e ho trovato eccellenti tutti i Suoi dettagliati suggerimenti, che intendo inserire con molti ringraziamenti (tranne il Suo suggerimento di parlare della Russia; non perché sia in disaccordo con Lei, ma per un motivo molto semplice: non ne so abbastanza della Russia; ed alcune idee da me sostenute si sono rivelate sbagliate; ho quindi ogni motivo per non parlarne). Se mi fossi ritenuto infallibile, non avrei discusso così dettagliatamente i Suoi suggerimenti riguardo alle note, ecc. Mi permetto di ripeterlo: tutta l'autorità da me rivendicata è semplicemente quella di avere l'ultima, e la piena, responsabilità per il testo finale. È quanto mai difficile, a questa distanza, convincerLa della mia disponibilità ad accettare suggerimenti. Se mai dovessimo incontrarci di nuovo, troverà, ne sono certo, che io sono, semmai, meno dogmatico e meno presuntuoso di quanto lo sia mai stato. È un po' ridicolo scrivere una cosa simile di se stessi; ma Le chiedo sinceramente di sospendere giudizi fino a che non ci saremo incontrati.

¹ [Archivio Popper 28.2. Lettera del 14 dicembre (1943). Alfred Braunthal era uno degli amici di Popper che viveva in America e che fu contattato da Popper nei suoi tentativi di trovare un editore disponibile a pubblicare *La società aperta*. Braunthal lesse il libro e scrisse a Popper con suggerimenti su possibili cambiamenti al testo. Nel corso di una risposta alla dura critica di Braunthal per il modo in cui Popper si era aspettato

che i suoi amici procedessero nel presentare il manoscritto agli editori (Popper aveva dato loro rigide e dettagliate istruzioni, con la richiesta che contattassero ciascuno un certo numero di editori, senza mostrare il manoscritto ad altre persone, ed aveva espresso le sue critiche quando i suoi amici cercavano di sollecitare il sostegno di altre persone ben note agli editori), e formulò le seguenti osservazioni, che sono di un certo interesse per quanto riguarda ciò che egli dice sulla Russia.

² [Nella lettera Popper variava fra questo modo di scrivere il nome ("Henny") di sua moglie e l'"Hennie", che alla fine divenne quello comunemente utilizzato].

12. UNIFICAZIONE DEL CAMPO DELL'UMANITARISMO (1943-1947)¹

(1) POPPER A HYMAN LEVY, 22 luglio 1943 (ESTRATTO)²

Dato che Lei è particolarmente interessato a Marx, potrei forse accennare al fatto che il libro ne critica il metodo storico; e comunque, è tutto tranne che una critica ostile. Al contrario, viene dato forte risalto alla straordinaria importanza delle sue idee, e particolarmente alla loro importanza morale. Potrei dire che la mia critica non ripete quella solita a Marx. Al contrario, cerco di dimostrare, per esempio, che la tradizionale critica della teoria del valore è irrilevante, poiché la teoria marxiana della crisi (il ciclo economico) è logicamente indipendente dalla teoria del valore. D'altro canto, devo dirLe che il mio libro non è certamente un libro "marxista". (Con Marx, potrei dire: "Non sono un marxista"). Esso tenta di riconoscere l'importanza dell'uomo Marx e della sua opera, ma tenta anche di mostrare come se ne debba abbandonare gran parte, se vogliamo costruire un ponte sull'abisso che attualmente divide e paralizza il campo di coloro che vogliono costruire un futuro migliore.

(2) POPPER A HERBERT READ, 21 luglio 1944 (ESTRATTO)³

Ritengo che nulla sia attualmente così importante come il tentativo di superare il fatale dissenso nel campo degli amici della "società aperta", cioè nel campo dell'umanitarismo, o, se mi è consentito di dirlo, nel campo della "sinistra", se questo termine viene utilizzato per includere i liberali che si rendono conto della necessità di una riforma sociale. Le fondamentali finalità umanitarie di questa "sinistra" e la sincerità della grande maggioranza dei suoi membri mi sembrano indiscutibili; e tuttavia,

nell'ambito di questa "sinistra", vi sono forse più liti interne, più diffidenze e più riluttanze a cooperare di quante ve ne siano fra la "sinistra" e la "destra". Il mio libro venne scritto nel tentativo di sottolineare l'unità del campo umanitario e di criticarne gli errori nella forma di un'autocritica.

Ebbene, sembra dalle prime reazioni delle quali ho sentito parlare che dal punto di vista di questo particolare scopo le mie argomentazioni abbiano avuto più successo di quanto osassi sperare. In effetti, l'approvazione del libro da parte di alcuni importanti membri dell'"estrema sinistra", come anche di alcuni liberali quasi conservatori⁴, è stata per me una grande sorpresa e una dimostrazione del fatto che un libro certamente abbastanza esplicito e che non nasconde le difficoltà possa essere approvato da persone che sono davvero ben lungi dall'essere d'accordo fra loro. Benché non mi faccia illusioni in proposito, e benché mi aspetti attacchi da tutte le parti, l'accordo espresso da persone di opinioni così diverse mi fa sperare che il libro, una volta pubblicato, possa contribuire al consolidamento della "sinistra" e a rinfrescare l'aria nel campo dell'umanitarismo. E quale potrebbe essere un compito più urgente e più importante, al momento presente, per un libro politico?

(3) POPPER AD HAYEK, 15 marzo 1944 (ESTRATTO)⁵

In... [*Collectivist Economic Planning*⁶], p. 22, e nell'intero paragrafo, pp. 21-24, Lei discute alcuni dei problemi che più mi interessano. Alludo, per esempio, all'ultima frase prima del nuovo capoverso a p. 22. [«La questione circa la più appropriata struttura permanente che possa assicurare il più regolare ed il più efficace funzionamento della concorrenza è della massima importanza, e si deve riconoscere che è stata purtroppo trascurata dagli economisti»]. Questa frase contiene, *in nuce*, un programma d'interventismo (nel senso in cui lo uso io). Ciò equivale a dire che essa contiene un principio di linea politica che potrebbe condurci dal "caos interventista" (p.

24) a un qualcosa di meglio. Ne risulterebbe addirittura una “pianificazione”. Ma ciò verso cui ci condurrebbe sarebbe certamente un’altra forma d’interventismo; cercherebbe infatti d’influenzare le condizioni economiche usando il potere politico dello Stato. (Vi allude Lei stesso quando dice, a p. 22: «entrambi i sistemi possono essere definiti come... pianificazione razionale»). E in generale, l’interventismo è inevitabile in una società liberale, poiché essa deve avere una politica fiscale, deve proibire o tollerare sindacati e società finanziarie, ecc. Sono sicuro che Lei sia d’accordo su questo. Ma secondo la mia opinione c’è un’enorme differenza tra il semplice sottolineare che l’interventismo è qualcosa di sbagliato, o il sottolineare che possiamo solo scegliere tra varie forme d’interventismo, ed il sostenerne uno che sia basato su una coerente politica liberale e umanitaria. Se diciamo che «l’attuale interventismo è il risultato di gruppi di pressione, ed è quindi casuale e caotico, in parte perché il riconoscimento di una teoria liberale dell’intervento è stato “purtroppo trascurato dagli economisti”

(p. 22), ma che possiamo sviluppare un interventismo che protegga il libero mercato, nei limiti necessari se vogliamo proteggere i deboli dal punto di vista economico, ecc.», se diciamo questo, *c’è allora una speranza di superare la fatale spaccatura nel campo umanitario* e di unificare la grande maggioranza di liberali e socialisti (per così dire, sotto le bandiere di Mill e di Lippmann)⁷. Penso di non esagerare se dico che lavorare per questa unione sia oggi il compito principale di tutti noi. Qualunque cosa che somigli ad un attacco generale all’interventismo rende questa unione impossibile, poiché i socialisti ritengono giustamente impossibile e indesiderabile il desiderio di un ritorno al *laissez faire*. (Impossibile per ragioni ideologiche e indesiderabile perché probabilmente produrrebbe semplicemente un nuovo interventismo caotico di un gruppo di pressione, attraverso la lotta di classe). Questo è il motivo per cui un esplicito riconoscimento del bisogno di un certo interventismo è necessario non solo nell’interesse della chiarezza, ma anche nell’interesse di quell’unione nel campo della libertà che è necessaria se si

vuole evitare il collettivismo. Da quanto Lei mi ha scritto, ritengo che Lei condivida questa linea di pensiero. Ho scritto il libro solo perché sentivo di dover dare il mio piccolo contributo a questo compito. Ora, dopo aver scritto questa lettera, vedo che questa semplice idea fondamentale (che è la stessa de *La buona società* di Lippmann) non emerge abbastanza chiaramente nel libro e sto pensando o d'inserire nell'Introduzione una formulazione come quella espressa in questa lettera, o di sostituire il capitolo 21 con poche righe simili. In alcune delle mie lettere dedicate alla discussione sul mio libro ho detto di non aspettarmi una risposta. La prego tuttavia di rispondere a questa dichiarazione di principio, o di tipo confessionale, se posso chiamarla così.

(4) POPPER AD HAYEK, 11 gennaio 1947⁸

Caro professor Hayek,

al mio ritorno dalla Svizzera ho trovato la Sua lettera del 28 dicembre [che invitava Popper a diventare membro di quella che divenne la Mont Pelerin Society]. Posso ringraziarLa di questo e dirLe che ritengo davvero un grandissimo onore essere incluso da Lei in un elenco che contiene nomi così eminenti⁹?

Penso che l'idea di un'accademia internazionale di filosofia politica sia eccellente; ma sono seriamente preoccupato per una difficoltà.

Ritengo che, per una simile accademia, sarebbe utile, e addirittura necessario, assicurare fin dall'inizio la partecipazione di persone note per essere socialiste o vicine al socialismo. Potrebbero esserci nel Suo elenco delle persone rispondenti a questa descrizione: in tal caso, non c'è bisogno di dire altro su questo argomento. In caso contrario, spero di non essere considerato da Lei presuntuoso, se espongo i motivi delle mie opinioni.

(1) Danneggerebbe seriamente l'idea di una tale accademia, se si potesse dire con una qualche parvenza di

verità che l'associazione era composta, fin dai suoi inizi, da persone ostili al socialismo.

(2) È un fatto (per quanto possa essere deplorabile) che attualmente gli unici democratici di una qualche influenza nell'Europa Centrale sono i socialdemocratici e i democratici cristiani. Trovare una qualche piattaforma per cooperare con queste due forze è più importante che mai.

(3) La mia posizione personale, come ricorderà, è sempre stata quella di tentare una riconciliazione tra liberali e socialisti; e Lei ha condiviso questa tendenza. Questo non significa, ovviamente, che si debba eliminare o diminuire l'enfasi sui pericoli del socialismo (i pericoli per la libertà). Al contrario. Ma significa che si dovrebbe evitare tutto ciò che possa allargare il fossato fra coloro che amano realmente la libertà e che potrebbero ancora essere conquistati per una cooperazione.

Intendevo discutere tale questione con Lei a quattr'occhi, ma ho una brutta distorsione al ginocchio e il medico mi ha vietato di uscire di casa. Nel pensare ad una tale conversazione con Lei, mi è venuto in mente che Lei potrebbe chiedermi i nomi dei socialisti che potrebbero essere invitati; e devo confessare che sarei imbarazzato. Temo che ci siano pochissime persone che potrebbero essere utili e di aiuto. Il primo nome che mi è venuto in mente è stato quello di Barbara Wootton. Il secondo è stato quello di Bertrand Russell, che, sebbene forse non più socialista, gode della fiducia di molti socialisti. Altri nomi che mi sono venuti in mente sono Victor Gollancz, George Orwell, G.D.H. Cole, Dickinson, Lerner, Durbin, Reinhold Niebuhr¹⁰. Non conosco nessuno di costoro personalmente (tranne Barbara Wootton e Russell) e non so se siano idonei. Tre ulteriori nomi che mi sono appena venuti in mente sono Lord Lindsay, Herbert Read e Lord Chorley¹¹. Ma anche se la maggior parte di queste persone dovesse contribuire alla nuova associazione o accademia semplicemente con l'evitare che essa sia accusata di tendenze anti-socialiste, il loro contributo sarebbe, a mio parere, inestimabile e perfino indispensabile; ed una volta che la nuova accademia fosse screditata come un'iniziativa

anti-socialista, potrebbe essere impossibile assicurarsi la loro partecipazione.

Lei potrebbe desiderare di vedere la mia risposta alla lettera di Carnap (che Le ho mostrato) in risposta alla sua domanda se io mi ritenessi un socialista. Ne allego una copia¹².

Con molti ringraziamenti e rispettosi ossequi.
Suo molto sinceramente

¹ [Abbiamo qui riprodotto quattro lettere di Popper che spiegano a differenti destinatari le sue speranze riguardo alla possibilità che si sarebbe potuto fare causa comune fra i non totalitari di sinistra e gli interventisti di destra, una speranza che Popper – come indica la terza lettera – considerava un tema chiave de *La società aperta*, anche se spiegato in maniera insufficiente nel libro].

² [Malachi Hacohen ha portato alla nostra attenzione una lettera che Popper spedì il 22 luglio 1943 al professore (marxista) Hyman Levy che aveva incontrato quando costui insegnava in Inghilterra, prima di andare in Nuova Zelanda, e che stava cercando di convincere ad aiutarlo a trovare un editore per la pubblicazione de *La società aperta*. (La lettera esiste sottoforma di una copia che Popper ha spedito a Gombrich, Archivio Popper 300.2; qui è riprodotto il penultimo capoverso)].

³ [Popper era in corrispondenza con Herbert Read alla Routledge ed era ansioso di vedere *La società aperta* pubblicata il prima possibile. Il 21 luglio 1944, egli scrisse quanto abbiamo qui riprodotto, nella speranza di convincerlo ad accelerarne la pubblicazione (Archivio Popper 560.2)].

⁴ [Popper aveva presumibilmente in mente Harold Laski (che sapeva aver recensito in maniera favorevole il manoscritto del libro per un editore) e Friedrich von Hayek].

⁵ [Popper scrisse quanto segue nel corso di una lettera ad Hayek, il 15 marzo 1944 (Archivio Popper 305.13). Hayek aveva aiutato Popper a far pubblicare *La società aperta* con la sua casa editrice, la Routledge. C'erano, tuttavia, dei problemi sulla lunghezza del libro; Popper e Hayek si scambiarono lettere su alcune delle caratteristiche del libro, e Popper discusse anche su come certi suoi aspetti avessero attinenza con le idee di Hayek].

⁶ [F.A. HAYEK (ed.), *Collectivist Economic Planning*, Routledge, London 1938 (trad. it. *Pianificazione economica collettivistica*, Einaudi, Torino 1946)].

⁷ [In una lettera ad Hayek del 7 febbraio 1944, Popper scrisse (Archivio Popper 305.17): «Soltanto ora sono riuscito a prendere visione del libro di WALTER LIPPMANN, *A Good Society* [*An Inquiry into the Principles of the Good Society*, Little, Brown e Company, Boston, Massachusetts 1937 (trad. it. *La società giusta*, Einaudi, Torino 1945)]. Penso che sia un libro molto

interessante. (Mi spiace molto di non averlo conosciuto quando scrissi il mio libro, così come di non aver conosciuto i Suoi articoli)». RICHARD COCKETT, nel suo *Thinking the Unthinkable*, Harper-Collins, London 1994, pp. 9-12, rilevò l'importanza di un simposio su *The Good Society* di Lippmann – “Le Colloque Walter Lippmann” – che ebbe luogo a Parigi dal 26 al 30 agosto 1938 e al quale partecipò Hayek, vedendovi un'anticipazione della Mont Pelerin Society].

⁸ [Il 28 dicembre 1946, Friedrich von Hayek scrisse a Popper per chiedergli di far parte di quella che divenne la Mont Pelerin Society. Popper rispose l'11 gennaio 1947. La lettera si trova nell'Archivio Popper 305.13. Vale la pena notare che l'insieme iniziale dei membri della Mont Pelerin Society – anche se di fisionomia non così universale come Popper sperava – era costituito da persone con idee liberali non così ristrette come quelle con le quali successivamente l'associazione venne a identificarsi].

⁹ I membri presenti alla prima riunione erano i seguenti professori: M. Allais, C. Antoni, H. Barth, K. Brandt, H.G. Cornuelle, J. Davenport, S. Dennison, A. Director, W. Eucken, E. Eyck, M. Friedman, H.D. Gideonse, F.D. Graham, F.A. Harper, . Hayek, H. Hazlitt, T. Hoff, A. Hunold, B. de Jouvenel, C. Iversen, J. Jewkes, . Knight, H. de Lovinfosse, F. Machlup, L.B. Miller, L. von Mises, F. Morley, M. Polanyi, K.R. Popper, W.E. Rappard, L.E. Read, G. Revey, L. Robbins, W. Röpke, . Stigler, H. Tingsten, F. Trevoux, V.O. Watt, C.V. Wedgewood. Cfr. M. HARTWELL, *A History of Mont Pelerin Society*, Liberty Fund, Indianapolis, Indiana 1995, pp. 45-46].

¹⁰ [Bertrand Russell (1872-1970) e George Orwell (1903-1950) non richiedono alcuna nota esplicativa, ma alcune informazioni sulle altre figure potrebbero essere utili. Barbara Wootton (1897-1988) fu una famosa sociologa britannica che aveva pubblicato una risposta a *La via della schiavitù* di Hayek: *Road to Serfdom: Freedom Under Planning*, Allen & Unwin, London 1945. Victor Gollancz (1893-1967) fu un editore britannico e un intellettuale socialista. George Douglas Howard Cole (1889-1959) fu uno storico e un teorico sociale. Henry Douglas Dickinson (1899-1969) fu un economista socialista che dissentiva da Hayek sui problemi del calcolo socialista. Abba Lerner (1903-1982) fu un economista di origine russa che studiò alla London School of Economics e in seguito emigrò negli U.S.A. Anche se inizialmente allievo di Hayek, divenne un critico del lavoro economico di Hayek sul socialismo. Evan Durbin (1906-1948), professore alla London School of Economics e intellettuale del partito laburista, fu un critico delle idee di Hayek sul socialismo. Reinhold Niebuhr (1892-1971) fu un teologo americano, ben noto per il suo *Uomo morale e società immorale*, Charles Scribner's Sons, New York 1932].

¹¹ [Alexander Dunlop Lindsay (1879-1952), filosofo, laureato al Balliol College di Oxford, fu fortemente identificato con il movimento per l'educazione degli adulti. Aveva recensito *La società aperta* di Popper nel *Manchester Guardian Weekly*, venerdì 25 gennaio 1946. Herbert Read (1893-1968) fu poeta, critico letterario, teorico politico anarchico e editore di Popper alla Routledge. Robert Samuel Theodore Chorley (1895-1978) fu professore di diritto commerciale alla London School of

Economics e successivamente candidato laburista al Parlamento e un pari laburista].

¹² [Riferimento alla lettera di Popper a Carnap del 6 gennaio 1947 (cfr. il capitolo 9 di questo volume)].

13. VALORI PUBBLICI E VALORI PRIVATI (1946?)¹

1

La tesi che intendo elaborare e discutere in questo saggio è così semplice che ad alcuni di voi potrebbe persino sembrare banale. La mia tesi è che, *mentre l'infelicità è una questione di politica pubblica, la felicità non lo è*². Da questa formulazione potrete vedere quale sia il problema principale che sto cercando di affrontare. Sto cercando di determinare che cosa dovrebbe essere considerato come appartenente all'*agenda* della politica pubblica e che cosa non dovrebbe esserlo.

Come passo verso la soluzione di questo problema dell'*agenda* e della *non-agenda* della politica pubblica suggerisco di distinguere fra quelli che possono essere approssimativamente chiamati “valori positivi” e “valori negativi” o, per amore di semplicità, beni e mali. E la mia tesi – che l'infelicità dovrebbe essere considerata una questione di politica pubblica mentre la felicità non dovrebbe esserlo – potrebbe forse essere riformulata in questo modo: la lotta contro mali concreti evitabili come l'infelicità evitabile dovrebbe essere considerata un dovere pubblico, mentre la realizzazione di beni positivi analogamente concreti non dovrebbe esserlo.

Desidero innanzitutto chiarire che la distinzione fra una scala positiva e una scala negativa di valori non è semplicemente una questione lessicale, pur ammettendo che tale distinzione non è né molto netta né immutabile. Indubbiamente possiamo dire, se vogliamo, che l'eliminazione di un male costituisce la realizzazione di un bene o che s'identifica con un bene e che, di conseguenza, la nostra distinzione si riduce a nulla. Ma io suggerisco di esaminare la questione in un modo differente e, a mio parere, perfettamente concreto. Ritengo che vi siano

moltissimi mali molto concreti, come la fame, il dolore, l'umiliazione, l'ingiustizia, lo sfruttamento, e molti altri, dei quali gli uomini stanno soffrendo ora, o hanno sofferto nel passato; e che la lotta contro queste cose sia un qualcosa di molto definito. Ritengo che vi siano anche beni positivi, come la salute, la ricchezza, la felicità, ecc., o, più concretamente, il piacere della propria vita o del proprio lavoro; o, più concretamente, il piacere della musica, o forse di una discussione. (Non posso fare a meno di ritenere che questi "beni" siano leggermente meno definiti e concreti dei mali; ma non insisterò su questo punto). Sono inoltre dispostissimo ad ammettere che si possa dire, in un senso astratto e filosofico, che la lotta contro i mali concreti menzionati possa essere "produttiva di bene". Ma ritengo per certo che, quando diciamo che la lotta contro il male è produttiva di bene, usiamo la parola "bene" in un senso molto più astratto di quando parliamo, come prima, di certi beni positivi concreti o di mali concreti; e che la riconosciuta possibilità di descrivere un male eliminato come un bene realizzato non distrugge il fatto che possiamo distinguere, abbastanza chiaramente, fra l'eliminazione di mali concreti come l'infelicità e la realizzazione di beni positivi come la felicità (anche se questo bene è forse meno concreto).

Un problema totalmente differente è che la linea di demarcazione, se così posso dire, o il confine fra beni e mali è mutevole. Ciò che un americano o un neozelandese potrebbe ritenere indigenza potrebbe sembrare abbondanza a un indiano o a un austriaco. E dove ci sono confini così mutevoli non possono esserci forse confini molto netti. Di conseguenza, si potrebbe giustamente dire che il principio al quale si è accennato per distinguere l'*agenda* e la *non-agenda* della politica pubblica è piuttosto vago. Questo è certamente vero. Ma sostengo che un principio più definito ha probabilità di essere intollerabile. Una certa dose d'indeterminatezza in un caso come questo è auspicabile, e addirittura necessaria.

Benché il mio scopo principale sia quello di dare un contributo al problema di distinguere l'*agenda* della politica pubblica dalla *non-agenda*, cioè a un problema di politica piuttosto che a un problema di etica, potrebbe essere utile abbandonare per un istante il mio problema principale e dire una o due parole sulla situazione etica. Ma vorrei sottolineare che i miei suggerimenti politici possono e debbono essere giudicati in modo del tutto indipendente da considerazioni etiche, per quanto strettamente vi possano essere collegate.

Per lungo tempo sono stato insoddisfatto delle speculazioni della maggior parte dei nostri filosofi su questioni di Etica. Specialmente le discussioni su certi problemi come la Natura del Bene o l'Oggettività dei Valori, ecc. mi sembravano spaventosamente sterili. Mi sembrava che un semplice principio o imperativo come "aiutare coloro che sono in difficoltà", "lottare per coloro che hanno subito un'ingiustizia" o, se preferite, la Regola d'Oro, fosse in grado di coprire almeno i nove decimi di ciò che era necessario in etica. Ma la filosofia di questo tipo non aveva praticamente niente a che fare con nessuno di questi semplici principi o imperativi.

D'altra parte, non intendo asserire che il pensiero astratto in questioni etiche sia superfluo o che debba essere sterile. Al contrario, ritengo che sia molto importante pensare a tali questioni, purché non dimentichiamo ciò che i nostri pensieri dovrebbero produrre. Essi dovrebbero produrre una migliore comprensione di certi principi o imperativi pratici come quelli menzionati prima, e in particolare una sorta di gerarchia d'urgenza fra quei principi, vale a dire una gerarchia che possa servire da guida nel caso di conflitti fra tali principi.

Ebbene, nei teorici dell'etica da me menzionati, tali idee di una gerarchia hanno sempre svolto un grande ruolo. Essi avevano l'idea di un bene ultimo o più alto (solitamente reso ancora più alto e migliore chiamandolo col suo nome latino *summum bonum*) e credevano che tutti i beni minori fossero in qualche modo dipendenti, o derivabili da questo sommo bene. E credevano che la realizzazione del sommo bene fosse un compito della

massima urgenza, mentre la realizzazione dei beni minori era meno urgente.

Se preferite, potrei descrivere il mio punto di vista come una totale inversione di questa filosofia etica.

Ritengo che il compito più urgente sia quello di combattere il male maggiore e più concreto, e credo che l'urgenza diminuisca quando passiamo ai mali minori, e certamente quando passiamo ai beni positivi. Se esista un bene sommo (in un qualche interessante senso della parola "esiste"), non lo so. Ma se esiste, allora la sua realizzazione sarebbe, dal mio punto di vista, la cosa meno urgente sulla terra. Per me, al confronto, esso avrebbe piuttosto il carattere di un lusso. E l'idea, più in particolare, che la realizzazione del sommo bene valga grandi sacrifici, cioè che per esso valga la pena sopportare grandi mali, mi sembra semplicemente pericolosa. Possiamo richiedere sacrifici, specialmente sacrifici in beni positivi, se questi sono necessari per lottare contro un male concreto urgente. Ma non dovremmo richiedere sacrifici, e tollerare mali concreti, come il prezzo da pagare per un bene lontano.

Non penso di poter continuare qui con questo più che approssimativo confronto fra quelle che potrebbero essere chiamate le teorie del bene e le mie idee sull'etica, e vorrei ricordarvi che dovrete valutare le mie proposte in maniera del tutto indipendente da questa controversia. Ma voglio chiarire che non considero i valori positivi poco importanti. Al contrario, poche cose sono più importanti nella nostra vita delle nostre speranze, dei nostri sogni, dei nostri ideali estetici e religiosi. La mia tesi è che il mondo di questi valori è il nostro mondo privato, il mondo che possiamo condividere con i nostri amici intimi; ma noi corrompiamo e distruggiamo questi valori, se cerchiamo d'imporli al pubblico. I valori positivi sono valori privati. La lotta contro i mali è una faccenda pubblica. Se un uomo cade in strada e si spezza una gamba, è indubbiamente dovere di chiunque si trovi sul posto prestargli aiuto. Ma non è né mio dovere accertarmi che il mio vicino possa godersi il suo bicchiere di birra, né è mio dovere convincerlo che ci siano cose migliori della birra; anche se ciò potrebbe essere totalmente diverso se questo vicino è

un amico intimo.

L'unico compito della politica pubblica in relazione ai valori positivi mi sembra quello di preservare la nostra libertà di scelta, cioè impedire a chiunque di imporci le sue idee.

3

Finora non ho usato una sola argomentazione che meritasse davvero questo nome; ho usato soltanto argomentazioni *ad hominem*, cioè inviti rivolti nella speranza che voi possiate essere indotti a pensare o a credere, in certe questioni, ciò che penso o credo io. E sembra difficile fare qualcosa di diverso. Infatti, io non sostengo che un problema come il nostro – la linea di demarcazione dell'*agenda* della *politica pubblica* – possa essere risolto con argomentazioni sulla natura dello Stato o della politica o sulla differenza essenziale tra dimensione privata e pubblica. Al contrario, debbo insistere sul fatto che quella da me chiamata inesattamente all'inizio la mia tesi, non è affatto una tesi, ma piuttosto un'esigenza o un postulato di natura politica. E di un'esigenza o di un postulato è impossibile sostenere che siano veri.

Ma un'argomentazione razionale non è interamente impossibile. Più in particolare, possiamo esaminare la nostra esigenza dal punto di vista della sua compatibilità con certe importanti e ampiamente accettate fedi morali e politiche. Se possiamo dimostrare che potrebbe essere accettabile da alcune delle principali fedi, ed in particolare da quelle che sembrano essere in disaccordo sul problema in questione, allora possiamo ritenere che la nostra esigenza sia qualcosa di più che una soluzione semplicemente personale.

Nel caso del nostro problema, cioè la distinzione fra *agenda* e *non-agenda* della politica pubblica, le due fedi politiche più importanti sono ovviamente il Liberalismo ed il Socialismo. Non c'è alcun dubbio che il conflitto tra queste due fedi sia proprio al centro di tale problema.

Per quanto riguarda la soluzione che intendo proporvi,

penso che essa potrebbe essere considerata tale nel senso che dovrebbe essere accettabile sia per i liberali che per i socialisti. La prospettiva d'individuare una simile soluzione deve sembrare, a prima vista, piuttosto remota. Ma, pur ammettendo come improbabile che il postulato di cui propongo l'accettazione rimanga l'ultima parola su questo problema, penso che esso possa essere considerato almeno una piattaforma comune su cui liberali e socialisti possano incontrarsi.

4

Fornirò ora una breve descrizione delle idee dei liberali e dei socialisti, così come io le vedo.

Questi liberali e socialisti hanno, naturalmente, molto in comune. Entrambi hanno a cuore la libertà politica, cioè libere elezioni, una stampa libera, libertà di associazione, ecc. (anche se essi valutano queste libertà politiche in maniera differente) ed entrambi mirano all'eguaglianza delle opportunità. Più in particolare, entrambi concordano nell'esigenza che dovrebbe essere una funzione dello Stato proteggere i suoi cittadini dagli atti di violenza: l'essere tiranneggiati, costretti o ricattati da altri cittadini o dal potere politico dello stesso Stato (o di poteri stranieri); ed entrambi desiderano che i cittadini debbano essere in grado di godere della loro libertà, entro certi limiti.

Fin qui è il loro punto di partenza comune. Ecco invece dove differiscono.

I socialisti affermano che la semplice libertà politica non sia abbastanza, poiché i suoi benefici vengono goduti soltanto da pochi, mentre la maggior parte della gente vive nella miseria o ne è minacciata, e non può quindi godere di questi benefici. Essi affermano che questo intollerabile stato di cose non possa essere modificato attraverso gli sforzi economici di coloro che sono troppo poveri per godere della loro parte di libertà, ma solo attraverso mezzi politici, cioè attraverso l'intervento dello Stato. Essi esigono, quindi, che lo Stato, oltre a proteggere i suoi cittadini da atti di violenza, dall'uso improprio del potere

fisico o politico, si renda responsabile del benessere fisico ed economico dei suoi cittadini. E la maggior parte di loro andrebbe persino oltre, fino ad esigere che rientrasse nel campo della politica pubblica risolvere tutti i problemi emergenti dal fatto che l'ambiente sociale dell'uomo è in rapida trasformazione e che gli adattamenti a questi cambiamenti sono difficili e spesso oltre le risorse dell'individuo.

Queste idee sono inaccettabili per il liberale. Egli vede nell'accumulazione del potere una costante fonte di pericolo politico. Egli vede nello Stato un male, anche se un male necessario, e non condivide l'implicita fiducia del socialista che, una volta addomesticato il suo potere, il Leviatano somiglierà a un docile cane, a un animale domestico, o piuttosto ad una mucca da mungere, ma non diventerà mai nuovamente pericoloso. Egli può essere abbastanza disposto a permettere un certo limitato ammontare d'interferenza statale, ma insisterà sul fatto che il socialismo aumenta e complica l'*agenda* dello Stato in tale enorme misura che il controllo democratico sugli affari dello Stato diventerà inevitabilmente una vana speranza. Ma se incontrollato, il potere politico mostra una tendenza ad estendersi; ed il punto finale può davvero essere indistinguibile da uno Stato totalitario. Queste, in breve, sono le due visioni. Si tratta di sapere fin dove possano essere conciliate dalla mia proposta³.

5

Rileviamo innanzitutto per quale motivo una conciliazione non sia del tutto impossibile. Se chiediamo a un socialista cosa abbia da dire sull'argomentazione del liberale, allora difficilmente gli sentiremo dire che non condivide l'avversione del liberale nei confronti del totalitarismo o che questo si debba tollerare per amore del socialismo; ci dirà piuttosto di non ritenere che il pericolo sia reale o che possa essere affrontato. Analogamente, se chiediamo al liberale cosa abbia da dire sull'affermazione del socialista che liberalismo significa infelicità,

ingiustizia, sfruttamento e assenza di eguali opportunità, egli difficilmente dirà che queste sono cose da tollerare per amore della libertà; ci dirà piuttosto che questi pericoli possono essere affrontati all'interno del liberalismo.

In altre parole, la maggior parte dei membri di entrambi i partiti condividono un'avversione nei confronti dell'infelicità causata dal totalitarismo così come dell'infelicità causata dallo sfruttamento. Le loro differenze sono principalmente dovute al fatto che ciascun partito ha più o meno un suo nemico preferito e ciascuno spera, piuttosto ingenuamente, che una volta vinto questo demone, tutte le altre difficoltà saranno facilmente gestibili. Non penso che questa differenza sia molto importante. Dovrebbe essere possibile superarla decidendo concordenemente di combattere *entrambi i mali*.

Ma questo scalfisce solo la superficie del nostro problema. Infatti, non vi sono molti dubbi che in entrambi i partiti, oltre all'argomentazione razionale, vi sia un attaccamento emotivo non solo al loro particolare nemico preferito, ma ancora di più alla forma di società da essi prevista; e noi non possiamo contrastare un simile attaccamento con le argomentazioni finora esposte.

6

Sia i liberali che i socialisti hanno la loro visione di un mondo migliore. Io sono l'ultimo a negare una tale visione a qualcuno. Al contrario, non possono esserci molti dubbi che poche riforme sociali siano state realizzate senza l'ispirazione di una tale visione. Tuttavia, una visione, un sogno, non è una cosa molto razionale; e può essere giustificato supporre che, anche se i bei sogni possono benissimo continuare a ispirare il riformatore sociale, essi dovrebbero essere, per così dire, tenuti al loro posto, e si dovrebbe impedire ad essi di rendere la riforma sociale più difficile ad opera di una inavvertita intrusione, nelle argomentazioni razionali.

Sia il liberale che il socialista hanno il loro sogno utopistico. Quello del liberale, con le sue minime

restrizioni, somiglia fin troppo all'Età dell'Oro in cui "spontaneamente, senza alcuna legge, prevalevano la fiducia e il diritto"⁴. Originariamente, il sogno utopistico del socialista era lo stesso, anche se ora vi è forse, per così dire, più "Stato", uno Stato che si occupa dei suoi cittadini pressappoco come una madre si occupa dei suoi figli. Lungi da me il dire qualcosa contro tali sogni, a parte il chiedere che essi dovrebbero essere riconosciuti per quello che sono: ispirazioni per l'azione, ma pessime guide per affrontare problemi politici seri.

7

Non dubito che questi sogni possano avere una spiegazione. Essi sono la conseguenza del malcontento e del disagio nei confronti del nostro ambiente sociale e, più in particolare, un sintomo di un bisogno di adattamento sociale.

Sembra che un tempo siano esistite società primitive nelle quali gli uomini si sentivano completamente a proprio agio, come bambini in una famiglia felice. Questa società primitiva crollò e da allora la vita sociale è in una tensione piena di problemi. Non penso che possiamo seriamente sperare di riguadagnare il paradiso perduto di una società primitiva o che possiamo mai arrivare alla fase in cui abbiamo risolto tutti i problemi di adattamento sociale. Dovremmo ammettere a noi stessi che non possiamo sperare di realizzare il paradiso sulla terra. Il paradiso tribale (se mai è esistito) è perduto per sempre. Ma fin da quando venne perduto, gli uomini sognano un paradiso sulla terra, un'epoca felice. È un sogno bello e stimolante, ed anche un sogno pericoloso, se gli si consente d'influenzare i nostri progetti. Infatti, coloro che hanno tentato di creare il paradiso sulla terra sono sempre riusciti a creare l'inferno.

Il pericolo di questi sogni è che sembrano mostrarci un mondo realmente bello in cui tutti gli uomini sono felici. Ma è pericoloso lasciarsi animare dal desiderio di rendere le persone felici. Il tiranno benevolo è più pericoloso del

tiranno malevolo⁵.

8

Il nostro principio richiede che dovremmo combattere la sofferenza concreta, i mali sociali concreti, piuttosto che tentare di rendere gli uomini felici. Mi sembra che esso elimini proprio ciò che è pericoloso nell'utopismo e che contribuisca ad evitare l'intrusione negli affari pubblici dei nostri sogni privati di bellezza e di felicità. Ma il suo principale merito è che ci aiuta a formulare una politica che è realistica e democratica. È molto più facile essere d'accordo su un elenco di urgenti mali sociali da combattere immediatamente e con misure graduali, che non su una visione della buona società, da realizzare in un futuro più o meno lontano. La tentazione [è] di richiedere sacrifici agli altri per realizzare obiettivi distanti, piuttosto che per lottare contro i mali maggiori⁶.

Credo che il socialista possa esserne davvero soddisfatto. Tutte le sue argomentazioni sempre esposte contro il liberalismo e le sue imperfezioni erano basate sul fatto che esiste la sofferenza e che dovremmo fare di più riguardo ad essa, ossia che lo Stato dovrebbe intervenire. Questa argomentazione è corretta. In effetti, si potrebbe dire che il nostro principio richiede la socializzazione della sofferenza. Allo stesso tempo, esso mette in guardia contro il pericolo di una socializzazione del piacere o della felicità.

Credo che il liberale non possa opporsi all'idea della socializzazione della sofferenza. Egli non può essere contrario agli ospedali pubblici, per esempio, anche se potrebbe essere contrario a mettere tutti gli ospedali pubblici sotto il controllo dello Stato. Né può essere contrario a rendere lo Stato responsabile della piena occupazione. Ma una volta che il liberale accetta in linea di principio la socializzazione della sofferenza, le sue argomentazioni riguardo al pericolo di accentramento del potere e il suo mettere in guardia dal dare allo Stato un potere oltre il necessario saranno ascoltati molto più

facilmente; specialmente quando tali argomentazioni sono rafforzate da fatti che dimostrano come il pericolo del totalitarismo non sia affatto così remoto come alcuni socialisti tendono a pensare.

Ma potremmo persino sostenere che la specifica richiesta socialista che lo Stato dovrebbe intervenire per impedire lo sfruttamento possa essere derivata come conseguenza del credo proprio del liberale. Per il liberale, la protezione del cittadino contro l'oppressione e il ricatto è una delle principali funzioni dello Stato. Una volta ammessa la tesi socialista che chi è economicamente più forte può opprimere e ricattare chi è economicamente più debole, proprio come se stesse usando un'intimidazione fisica, il liberale è costretto ad ammettere che la prevenzione di simili cose è una funzione legittima dello Stato⁷.

Non ritengo che, in questo modo, la differenza fra i liberali e i socialisti sparirebbe, né ritengo che questo sarebbe auspicabile. Ma una certa asprezza potrebbe scomparire, un'asprezza che è l'ovvia conseguenza di vedere che l'altro partito protegge e promuove lo sviluppo del proprio principale nemico. Invece, su questi due mali, la ristrettezza economica e la tirannia, si può essere d'accordo, ed essi possono essere considerati come i nemici comuni.

Il socialista, quindi, vince nel campo dei valori negativi o dei valori pubblici⁸. Analogamente, il liberale dovrebbe vincere nel campo dei valori positivi o privati. In questo campo, la politica pubblica dovrebbe essere limitata alla protezione della libertà, all'incoraggiamento della libera concorrenza e della libertà di scelta: alla protezione di un libero mercato dei valori positivi, per così dire.

Le mie tesi dovrebbero essere accettabili non solo per liberali e socialisti, una volta che riusciamo a eliminare l'elemento utopistico irrazionale dal loro credo, ma anche per gli utilitaristi. Si potrebbe persino affermare che il nostro principio formuli in maniera abbastanza precisa ciò

che gli utilitaristi intendono, una volta che eliminiamo, di nuovo, l'elemento utopistico dal loro credo, oltre che la loro teoria (una teoria, a mio parere, immatura e non pertinente), secondo la quale il sommo bene è il piacere. Infatti, possiamo tradurre la nostra richiesta in linguaggio utilitaristico dicendo che il principio utilitaristico, la "massimizzazione del piacere", dovrebbe essere sostituito dal più modesto principio di "minimizzazione del dolore". Questa è, dal punto di vista utilitaristico, una conseguenza logica del loro principio, e quindi irrefutabile. Tutto ciò che essi possono dire è che è insufficiente.

Contro questo possiamo rilevare che il tentativo di andare oltre e di rendere gli uomini felici è pericoloso e tale da portare ad una situazione in cui neppure il dolore viene minimizzato. Ed inoltre, dobbiamo insistere sul fatto che la dottrina utilitaristica secondo cui il piacere o la felicità può bilanciare il dolore non deve essere utilizzata per giustificare l'idea che dobbiamo essere disposti a pagare per la realizzazione dei beni sopportando sacrifici che equivalgono alla persistenza dei mali.

Poiché il nostro principio è meno esigente del principio utilitaristico, deve essere compatibile con un'ampia gamma di idee, e da esse accettabile. La "minimizzazione del dolore" deve essere accettabile per l'utilitarista; nello stesso tempo, sarà accettabile per molti cristiani che ritengono di non poter accettare l'utilitarismo classico. In altre parole, la nostra formula è più tollerante di quella classica: essa lascia spazio a più differenti idee⁹. Ma questo significa che è meno totalitaria.

A tale proposito potrei ricordarvi la tesi utilitaristica secondo cui il principio classico è tacitamente presupposto in tutti i dibattiti politici; cioè che in ogni disaccordo, se si chiedono le ragioni, si ripiegherà sempre sull'affermazione che il proprio punto di vista arrecherà maggiore felicità rispetto a quello del proprio avversario¹⁰. Ebbene, la tesi che il principio di massimizzazione del piacere inteso in questo senso sia alla base di *tutti* i dibattiti politici è ovviamente falsa. È possibile, per esempio, sostenere una certa dichiarazione pubblica per il solo intento di dover dire la verità alla gente, indipendentemente, o addirittura

contrariamente, da ogni ulteriore considerazione di utilità. Analogamente, è possibile combattere un certo provvedimento per la sofferenza che potrebbe provocare, cioè sulla base del nostro principio di minimizzazione del dolore. In entrambi i casi, la stessa decisione potrebbe derivare anche dal principio classico; ma non è vero che questo principio *debba* essere tacitamente presupposto; basta infatti un principio logicamente più debole.

Non voglio concludere senza ammettere che vi sono molte obiezioni alle nostre soluzioni. La più importante mi sembra essere quella secondo cui esse sembrano eliminare le questioni culturali dalla politica pubblica, e quindi anche l'educazione. Ma in entrambi i casi potrei dire che esse conducono semplicemente a quella che potrebbe essere chiamata una politica liberale¹¹. Cioè, lo Stato potrebbe interferire, ma solo per proteggere la libertà e per evitare danni. Farebbe parte della sua politica educativa fare in modo che i membri della nuova generazione abbiano la possibilità di scegliere liberamente. Libertà di pensiero significa libera concorrenza del pensiero, e questa, credo, è l'unica via del progresso intellettuale e scientifico. Il tentativo di pianificare il progresso significa necessariamente la sua fine.

APPENDICE

L'utopismo e *La società aperta*¹²

Signor presidente, signore e signori, quando ho ricevuto l'invito a parlarvi su un certo argomento connesso con il mio libro, *La società aperta e i suoi nemici*, ho accettato senza esitazione. Ma più tardi ho cominciato a rendermi conto di aver avuto troppa fretta. Ho dovuto scrivere due volumi per fornire una base per una ragionevole argomentazione. Dire su tale argomento qualcosa che sia degno di essere detto in una conferenza temo che vada oltre le mie possibilità. Alcuni riescono a farlo, lo so, ma non so come vi riescano. Sembrano esserci [due] possibilità: o limitarsi a un argomento ristretto, o abbozzare un argomento più ampio nelle sue linee

generali. Ma entrambi questi modi sembrano avere dei limiti. Infatti, nel campo della filosofia politica anche un argomento ristretto è legato a tante questioni fondamentali che un tentativo di discuterlo separatamente è destinato ad essere insufficiente qualora non si sia prima stabilito qualcosa di simile a un comune terreno d'intesa per la discussione. D'altra parte, il tentativo di affrontare in una sola conferenza un problema più ampio, qual è più in particolare quello di preparare un simile terreno comune per la discussione, conduce necessariamente alla superficialità. L'unica via d'uscita che riesco a vedere è tutt'altro che soddisfacente: è quella di dare per scontati un certo numero di presupposti.

È quindi con grande riluttanza che procedo alla discussione del problema dell'utopismo.

1. Un presupposto della nostra argomentazione che non posso esaminare qui in dettaglio è che in politica dobbiamo distinguere tra due differenti questioni, vale a dire quelle riguardanti:

(a) fatti sociologici, studiati dalle scienze sociali (dalla sociologia del potere, per esempio);

(b) obiettivi politici, basati su considerazioni etiche o su altre decisioni.

La nostra prima asserzione è che è impossibile derivare obiettivi o decisioni da fatti, anche se obiettivi o decisioni si riferiscono a fatti. Ogni tentativo di derivare obiettivi o decisioni da fatti è erroneo. Per esempio, potremmo decidere che nessun uomo debba essere uno schiavo e potremmo tendere ad una società in cui ciò venga realizzato. Ma questa decisione e questo obiettivo non possono essere derivati dal presunto fatto che tutti gli uomini nascono liberi. Infatti, anche se lo fossero, potremmo tuttavia tendere ad asservirli; ed anche se tutti nascessero in catene, potremmo tuttavia esigere che debbano essere liberati. In altre parole, considerato ogni insieme di fatti, ci sono sempre molti obiettivi e decisioni possibili; per esempio, modificare questi fatti o lasciarli come sono. (Se i fatti in questione

dovessero essere non modificabili, allora non si può formulare alcun obiettivo in relazione con questi particolari insiemi di fatti).

La tesi secondo cui obiettivi o decisioni non possono essere ridotti a fatti è stata spesso contestata. Per esempio, è stato detto che dipende da fatti, cioè dalla nostra educazione e da simili influenze, il modo in cui prenderemo decisioni; inoltre, che i nostri obiettivi o le nostre decisioni sono essi stessi fatti, e che è quindi assurdo fare questa rigida e affrettata distinzione. Non mi è possibile rispondere qui a queste obiezioni, ma penso di aver dato loro una risposta completa nel mio libro. Devo chiedervi di dare qui questa tesi per scontata.

2. Se accettiamo la tesi dell'irriducibilità di obiettivi o decisioni, allora dobbiamo guardare alla politica come alla scelta di obiettivi politici e all'arte di realizzarli. Scegliremo tali obiettivi poiché sono realizzabili: se lo siano sarà una questione di fatto che dovrà essere studiata dalle scienze sociali; ed anche i metodi di realizzazione di questi obiettivi saranno studiati dalle scienze sociali. Ma entro i limiti di ciò che è possibile e praticamente realizzabile abbiamo una libera scelta; siamo noi stessi a determinare i nostri obiettivi.

Questa idea è in contrapposizione a tutte quelle che ritengono i nostri obiettivi determinati dalla necessità storica o economica: idee che qui non intendo discutere.

3. Mi atterrò all'idea di politica che ho qui descritto, anche se sembra essere legata ad una conseguenza che intendo rifiutare. Ecco qui questa apparente conseguenza:

Se la politica è la realizzazione di obiettivi liberamente scelti, allora l'unico metodo razionale di politica è il seguente: prima cerchiamo di determinare il nostro obiettivo ultimo, cerchiamo cioè innanzitutto di raggiungere un accordo sul genere di società (fra le società possibili e praticamente realizzabili) che preferiamo; e poi

cerchiamo di scoprire quale sia il modo migliore di realizzare questa società.

Questa idea qui descritta la chiamerò “utopismo”. È importante rendersi conto che non è un’obiezione valida contro questo genere di utopismo il dire che la sua società ideale è impossibile o irrealizzabile. Non ci stiamo occupando qui di sogni di società impossibili o irrealizzabili; esse, infatti, possono essere facilmente criticate in quanto tali. Ciò che tento di criticare è una cosa molto più seria, cioè il modo apparentemente razionale di affrontare il problema della politica dicendo: “Innanzitutto stabiliamo quale genere di società vogliamo avere” (anche se è sottointeso che la scelta è ristretta nei limiti della possibilità e della realizzabilità). [A questo punto la stesura in abbozzo s’interrompe; ma ci sono alcune note ed anche una traccia schematica:]

problema dell’adattamento sociale: quello del reciproco aggiustamento delle [proprie] aspettative e dei modi di vivere;

dobbiamo iniziare dai fatti, gli obiettivi sono irriducibili ai fatti, dobbiamo iniziare da una valutazione dei fatti.

4. Società concreta, insieme di nuove istituzioni, modo di vita sociale piuttosto che principi formali come libertà, giustizia o uguaglianza. Insieme di nuove istituzioni, modo di vita sociale.
5. Non irrealizzabilità, ma l’approccio è olistico e l’olismo è una chimera. Non possiamo prevedere *tutte* le conseguenze di un nuovo insieme di istituzioni sociali. Pianificazione utopistica in contrasto con
6. Ulteriore critica (dal libro): variabili rese immutabili. Arrestare il cambiamento o controllare il cambiamento.
7. Lotta graduale contro i mali
Accordo
8. Utilitarismo
9. Perché una richiesta minima

10. È l'idea della Società Aperta [annotazione cancellata]
Utopismo e Società Aperta [annotazione cancellata]
11. Il cosiddetto "Problema della Trasformazione dell'Uomo" [annotazione cancellata]
12. Utopismo e Storicismo e società chiusa [annotazione cancellata]
13. Le radici dell'utopismo.
La dissoluzione della società chiusa
Problema dell'adattamento. L'adattamento completo potrebbe essere impossibile. Adattamenti su vasta scala *sono* impossibili.

¹ [Archivio Popper 39.17. C'erano molte versioni del saggio; noi abbiamo utilizzato quella che sembra essere l'ultima. Popper aveva scritto a Gombrich il 24 ottobre 1944 dicendo che era un saggio quello che stava progettando di scrivere (Archivio Popper 300.3). Esso figura in un elenco non datato di saggi da includere in un apposito volume sotto il titolo *Essays on Social Freedom or perhaps The Logic of Freedom*, che risulta scritto in un foglio isolato su carta da lettere della London School of Economics (LSE) nell'Archivio Popper 2.5, insieme a «Poverty of Historicism», «What is Dialectic», «A Theory of Totalitarianism» e «Rationalism True and False». C'è anche un'introduzione al saggio, che è simile a quella di «A Theory of Totalitarianism», il che rende possibile che Popper avesse considerato la possibilità di utilizzare questo saggio in una certa forma per il suo discorso alla Manchester Literary and Philosophical Society nel 1946, o in un'occasione analoga. Si potrebbe quindi collocare presumibilmente questo saggio tra la fine del 1944 e il 1946. Tutte le note sono dei curatori].

² [Questa idea viene discussa in «Ideale e realtà nella società» (1940), cap. 6 di questo volume].

³ [Le ultime due frasi erano precedentemente formulate così: «Queste, in breve, sono le due concezioni che cercherò di conciliare, almeno parzialmente, con la mia proposta». Furono corrette con quanto c'è nel testo, ma la correzione fu incompleta, nel senso che sono state lasciate intatte alcune parole che avrebbero dovuto essere cancellate].

⁴ [La citazione è tratta dalla descrizione dell'età dell'oro ne *Le Metamorfosi* di Ovidio, I, 88-90: «Prima fiorì volontaria l'età fortunata dell'oro / che, senza leggi e castighi, curò la giustizia e la fede» (trad. it. di Ferruccio Bernini, *Le Metamorfosi*, Zanichelli, Bologna 1970, vol. I, p. 7; nel testo inglese si rinvia alla traduzione di A.D. Melville, Oxford University Press, Oxford-New York 1986)].

⁵ [Qui sono stati cancellati dei brani, alcuni dei quali sono riproposti

più avanti nel saggio. Abbiamo utilizzato varie versioni del saggio per rendere questi brani nella forma più coerente possibile.

«Ora procedo alla formulazione della soluzione da me annunciata: il postulato politico che ci aiuterà a distinguere tra *agenda* e *non-agenda* della politica pubblica. L'idea è estremamente semplice. Propongo di modificare la ben nota e piuttosto trita formula utilitaristica di "massimizzazione del piacere" o di "massimizzazione della felicità" e di sostituirla con la "minimizzazione del dolore" o con la "minimizzazione della sofferenza". E suggerisco di limitare l'*agenda* della politica pubblica, grosso modo, alla lotta contro la sofferenza ed altri mali concreti, piuttosto che estenderla alla realizzazione della felicità e di altri beni.

Sono del tutto consapevole del fatto che a prima vista questa formula deve apparire deludente. Anche quando viene paragonata al principio, piuttosto noioso e pedante, di massimizzazione del piacere, il principio di minimizzazione del dolore non somiglia ovviamente ad un miglioramento; al contrario, sembra inefficace e decisamente triste. È appena uno slogan buono per un'elezione.

Ciononostante, cercherò di dimostrarvi che esso ha molti importanti vantaggi. Non sostengo che esso contenga una completa filosofia sociale o che possa aiutarci a risolvere tutti i problemi; non credo che possiate trovare una pietra filosofale nei campi della filosofia sociale, anche se questi campi, senza dubbio, sono pieni di pietre. In altre parole, non suggerisco certamente che la politica pubblica dovrebbe aderire dogmaticamente al principio di minimizzazione del dolore escludendo ogni altro principio. Ma cercherò di dimostrarvene i vantaggi.

Innanzitutto, lo paragonerò all'originaria formula utilitaristica. Dal punto di vista dell'utilitarismo classico, la formula di minimizzazione del dolore è implicita nella formula di massimizzazione del piacere. Infatti, l'utilitarismo suppone che abbiamo una scala di piacere-dolore paragonabile ad una scala di temperatura di caldo-freddo, o a un conto bancario di credito-debito; e proprio come le richieste di "massimizzazione del caldo" o di "massimizzazione dei crediti" implicano logicamente, e vanno oltre, le richieste di "minimizzazione del freddo" o di "minimizzazione dei debiti", allo stesso modo agisce il principio utilitaristico classico; esso implica, e va oltre, il nostro principio di "minimizzazione del dolore».

[Il testo di Popper comprendeva quindi due paragrafi che iniziavano con queste parole: "Poiché il nostro principio è meno esigente", che compaiono nel paragrafo 9 del testo].

«Ma forse più convincente di queste considerazioni meramente formali è la seguente. Se un uomo è in difficoltà, se cade e si spezza una gamba, allora sentiamo che è dovere di chiunque si trovi sul posto di aiutarlo. Se, invece, qualcuno desidera ardentemente di provare il piacere di guidare una Rolls Royce, non ritengo che sia mio dovere fare di tutto per aiutarlo a realizzare il suo desiderio. È forse diverso con gli amici intimi o con le persone di cui siamo direttamente responsabili. Ma, tranne che per gli amici intimi, non è nostro dovere influenzare qualcuno sul modo in cui spendere i suoi soldi, per una sinfonia piuttosto che per il jazz, per il tabacco piuttosto che per la birra, per quanto possiamo essere fortemente convinti della superiorità o dell'inferiorità di alcuni di questi valori. I

nostri doveri pubblici immediati sembrano terminare dove terminano la sofferenza, l'ingiustizia e il pericolo di una violazione o di un'interferenza nella libertà personale.

Sembra perciò che ci sia una differenza di genere, e non solo una di grado, fra una scala positiva e una scala negativa di valori. Sofferenza o dolore non sono solo assenza di piacere, e piacere o felicità non sono solo assenza di dolore, come suggerisce l'idea utilitaristica di una scala comune, con un suo punto zero e rami positivi e negativi. È vero che a volte confrontiamo determinati piaceri e determinati dolori; per esempio, se per ottenere un certo piacere paghiamo con soldi che abbiamo dovuto guadagnare in circostanze dolorose. Ma questo non indica che scale positive e scale negative di valori siano generalmente confrontabili. Vi sono, più in particolare, esperienze negative che, benché possano essere superate, non possono mai essere compensate da una qualche esperienza positiva. L'intera idea di una scala di piacere-dolore è, ovviamente, assolutamente irrealistica ed è semplicemente un sintomo di una psicologia ingenua e primitiva.

In breve, la nostra tesi è che la sofferenza (e il pericolo di sofferenza) e mali simili dovrebbero essere combattuti da tutti e, se necessario, anche dallo Stato. Ma la realizzazione di beni positivi, e in particolare di valori estetici e della felicità, non dovrebbe essere un impegno pubblico. Questi sono i nostri valori privati; riguardano noi e i nostri amici.

Dobbiamo ammettere che il nostro criterio non è sempre molto definito. Vi sono casi nei quali esso non funziona. Ma in generale esso mi sembra esprimere un principio che viene seguito, spesso in maniera inconsapevole, e con sorprendente successo. Per esempio, se il cibo è così scarso che la gente rischia di morire di fame, pochi liberali insisterebbero sul mantenimento di un libero mercato; quasi tutti saranno a favore del razionamento.

Sarebbe importante analizzare, con l'aiuto di esempi, i casi nei quali il principio funziona e quelli nei quali non funziona. Credo che in quasi ogni caso in cui esso non funziona, il fallimento sia solo apparente, ma non voglio insistere su questo punto.

Invece, desidero ritornare – brevemente – alla questione dell'utopismo»].

⁶ [A questo punto è stato eliminato un breve capoverso:

«Infine, desidero ritornare al mio punto di partenza, alla tesi che il nostro principio dovrebbe essere accettabile sia per i liberali che per i socialisti, e che, con un po' di fortuna, col tempo può forse essere realmente accettato da essi»].

⁷ [Il capoverso seguente fu cancellato nell'ultima versione del manoscritto].

⁸ [Il manoscritto aveva qui "privati"].

⁹ [Non è privo d'interesse quanto Popper avrebbe detto nel corso delle discussioni tenutesi nella prima riunione della Mont Pelerin Society nel 1947, non molto tempo dopo la probabile data di questo saggio: «[Un] liberale è un uomo che agisce secondo due valori. Da un lato, egli ha le sue opinioni. Dall'altro, vuole tollerare tutte le altre e trovare una certa base comune di accordo». E «Non siamo tutti utilitaristi: quindi, nella sua argomentazione l'utilitarista deve rendersi conto che non tutti lo sono, e

cercare di sostituirla con un qualcosa di più accettabile per gli altri». Si veda la trascrizione non rivista dei *Proceedings of the Mont Pelerin Society*, Archivio della Mont Pelerin Society, Archivio della Hoover Institution, Stanford University, Box 14.1].

¹⁰ [Cfr. la critica di J.S. Mill a Kant per il ricorso all'argomentazione consequenzialista, in *Utilitarismo*, cap. 1].

¹¹ [In «Per un mondo migliore», cap. 32 in questa raccolta, Popper ha modificato la sua opinione su questo punto].

¹² [Archivio Popper 39.17. La definizione che Popper formula qui dell'utopismo è interessante in relazione alla sua lamentela, in «Istituzioni sociali e responsabilità personale», per il fatto che Rhees gli attribuisce una forma di utopismo. Il materiale d'archivio contiene anche altre note frammentarie, che non abbiamo riprodotto].

14. LA TEORIA DEL TOTALITARISMO

Una conferenza su *La società aperta* (1946?)¹

Esistono, grosso modo, due tipi di autori: quello ingenuo, che beatamente non sa né si preoccupa che potrebbe essere fastidioso e noioso quando parla agli altri dei suoi libri, e quello forse più sofisticato e certamente meno beato che invidia silenziosamente l'altro per la sua ingenuità e per la sua conseguente beatitudine². Essendo abbastanza consapevole dell'esistenza del tipo ingenuo, dovevo trovare qualche pretesto prima di decidere di accettare il gentile invito a parlare alla vostra società su un qualche argomento connesso con il mio libro *La società aperta e i suoi nemici*. E ho trovato un ottimo pretesto fin troppo facilmente: nello scriverlo, ho dimenticato di che cosa in fondo si trattasse. O meglio, ho pensato che ciò fosse così ovvio da non doverlo dire esplicitamente. Ma mi sbagliavo. È triste che quasi nessuno abbia notato ciò che io credevo ingenuamente come ovvio. Questo dimostra che è stata una gravissima omissione da parte mia non dire di che cosa trattasse il libro, ed ora ciò mi dà, almeno lo penso, un pretesto sufficiente per utilizzare la prima occasione per fornire le informazioni mancanti. È quanto, con il vostro permesso, tenterò di fare oggi.

I

La società aperta e i suoi nemici è un libro di guerra. È vero che la guerra non vi viene mai direttamente menzionata. Ma i suoi principali argomenti sono la guerra; il suo contesto storico e sociologico; i problemi in gioco; ed i principi per una ri-costruzione, per una pacificazione dopo la guerra. Infatti, una filosofia della guerra dovrebbe, a mio parere, contenere anche una filosofia della pacificazione. Sembra che pochissime persone abbiano

notato che il libro è un libro di guerra. Il motivo, ritengo, è non solo il fatto che la guerra non viene mai esplicitamente menzionata, ma anche il fatto che esso non è certamente un libro *sulla* guerra. Esso è, piuttosto, un libro combattivo: un tentativo, con i modestissimi mezzi a mia disposizione, di contribuire a combattere la guerra.

Ma come potevo io, un semplice studioso di metodo scientifico (piuttosto che di energia atomica), sperare di utilizzare i miei strumenti professionali in questa lotta? La risposta è che mi ero accorto, da anni, che la filosofia sociale del totalitarismo era basata su alcune *idee la cui critica rientra nella competenza di uno studioso di metodo*. Potremmo raccogliere queste idee eterogenee, e spesso piuttosto vaghe, in tre ceste, per così dire, ed etichettarle nel seguente modo:

- (a) Storicismo
- (b) Collettivismo
- (c) Antirazionalismo

Descriverò brevemente il contenuto delle tre ceste.

II

(a) Nella cesta con l'etichetta "Storicismo" sono raccolte idee come quella secondo cui il compito supremo dei Grandi Uomini e delle Grandi Nazioni è quello di diventare protagonisti sulla Scena della Storia; e l'idea connessa secondo cui il compito della filosofia sociale e delle scienze sociali è quello di scoprire qualcosa come il "Senso della Storia" e, in particolare, di *prevedere il corso degli eventi* sulla sua Scena. Quest'ultima idea, cioè che la profezia storica sia il compito principale delle scienze sociali, rientra nella competenza dello studioso di metodo; io avevo studiato questa concezione ed ero arrivato alla conclusione che fosse insostenibile. Quando arrivai a chiedermi come possa essere sorta una simile idea errata, trovai che essa era connessa con un'antichissima fede: la fede dell'Antico Testamento ed omerica nella profezia, e nell'ispirazione divina dei profeti.

(b) Analogamente, l'etichetta "Collettivismo" è qui connessa con certe idee come quella secondo cui l'individuo è poco importante, mentre una qualche "entità collettiva" come una razza, o classe, o Nazione, è di fondamentale importanza, se non di origine divina; e l'idea connessa che le scienze sociali debbano studiare la struttura e specialmente il movimento, lo sviluppo e la storia di "entità collettive" come le Grandi Nazioni. Anche quest'ultima idea (che mostra una connessione anche con lo storicismo) rientra nella competenza di uno studioso di metodo, e di nuovo, può essere fatta risalire ad inizi quanto mai primordiali: alla percezione dell'enorme importanza della tribù o del clan.

(c) L'"Antirazionalismo" è un'etichetta qui connessa con certe idee come quella secondo cui l'ispirazione è una guida all'azione più sicura di quanto lo siano la discussione o il ragionamento, o quella secondo cui una comunità di sangue è una base per la comprensione reciproca e per la cooperazione più importante di quanto lo siano la discussione o il ragionamento. Essa è legata alla dottrina del leader divinamente ispirato ed è ovviamente in stretta connessione con il collettivismo e il tribalismo. Essa costituisce, insieme al collettivismo e allo storicismo, la base delle teorie moderne del nazionalismo aggressivo e del razzismo. «Noi pensiamo col nostro sangue – la razza è divina – i Tedeschi (o gli Ebrei, o il Proletariato) sono stati scelti, dalle leggi del destino storico (o da Dio, o dalla necessità economica), per fondare, sotto una *leadership* messianica, un periodo futuro di pace e di felicità e per ereditare la terra»: in queste idee avete tutti e tre gli elementi combinati, lo storicismo, il collettivismo e l'antirazionalismo³. Ma anche se, in questa forma, pochi prenderebbero queste idee sul serio, le tre posizioni (a), (b) e (c) sono, in una forma o in un'altra, ancora seriamente accettate da molte persone e da molti rispettabili scienziati e filosofi, anche in Paesi democratici. Il mio progetto era quello di criticare queste idee, di mostrarne il carattere mistico e di colpire, in tal modo, le radici intellettuali del totalitarismo presenti in mezzo a noi.

Queste idee – (a), (b) e (c) – sono i veri "nemici della

società aperta” dei quali parla il titolo del libro. La tesi del libro non è semplicemente che queste sono false filosofie, ma che sono anche filosofie pericolose. Questo è il motivo per cui il libro, con una certa dose di durezza, attacca coloro che le sostengono. E questa è la ragione per cui esso non usa mezzi termini. Per sostenere, come faccio io, che queste filosofie sono in gran parte responsabili della guerra e delle sue conseguenze di crudeltà e di fame, ritengo sia mio dovere accusare questi nemici e smascherarli senza esitazione.

III

Ma la critica di queste idee, di questi nemici, e la descrizione della loro storia e del modo in cui esse ci sono state imposte da filosofi le cui idee risultavano influenzate da superstizioni primitive, non è l'unico argomento del libro. Infatti, nello scrivere il libro mi sono imbattuto, del tutto inaspettatamente, in una scoperta sia storica che sociologica. Che io abbia o no ragione, lo lascerò decidere ai miei critici. Ma, in ogni caso, mi sono imbattuto in una concezione o in una teoria del totalitarismo, una teoria di cui non avevo alcuna idea quando iniziai a scrivere il libro.

Sapevo da tempo che esistevano strane somiglianze fra le idee di Platone e di Hitler, ed ero interessato a queste somiglianze perché Platone è stato uno dei primi grandi filosofi storicisti e perché volevo mostrare, in questo caso, quanto strettamente lo storicismo fosse connesso a idee che tutti abbiamo imparato a considerare come nemiche e dannose per l'umanità. Ma nel fornire una descrizione dettagliata da questo punto di vista della strana filosofia politica di Platone, sono stato sempre più sommerso da un'enorme, e del tutto inattesa, quantità di prove a favore di ciò che qui potrei illustrare, forse in modo improprio, con l'equazione palesemente assurda

Platone = Hitler.

Ora, per me Hitler era semplicemente “Quell'uomo cattivo”, per usare la formulazione di Wickham Stead⁴, un nemico dell'umanità e del pensiero, un pazzo. Platone,

invece, lo rispettavo (e non ho cambiato idea da allora) come il pensatore più autorevole, come il più grande filosofo che fosse mai vissuto (anche se questo non significa che lo stimassi nella stessa misura in cui la maggior parte dei filosofi vorrebbero che si facesse). Così, questa equazione mi sembrava assurda. Ma tutti i miei tentativi di confutarla conducevano a magrissimi risultati. Improvvisamente, mi balenò l'idea che potevo aver giudicato male Hitler. Non, forse, le sue qualità personali, ma la parte da lui svolta. Mi venne l'idea che Hitler poteva essere l'esponente claunesco di un movimento pericoloso e tuttavia più serio di quanto non avessi mai pensato prima. In questo caso, la spiegazione di quell'equazione assurda poteva essere semplicemente che Platone fu il primo a rispondere, e a dare espressione, a un reale bisogno sociale molto simile a quello al quale più tardi rispose Hitler, sfruttandolo abilmente.

Questa è, in breve, la teoria.

La tribù o il clan fornisce ai suoi membri una stabile struttura sociale dove vivere; gli uomini vivono e si sentono a loro agio nelle società primitive allo stesso modo in cui i bambini vivono e si sentono a loro agio in una famiglia. La dissoluzione di una tale "società chiusa" deve avere l'effetto di un terribile shock. Essa deve creare infelicità ed un forte desiderio di recuperare la perduta unità della società chiusa. Deve creare un movimento per ritornare alla condizione felice degli antenati; deve creare una consapevolezza del cambiamento sociale, della storia; deve condurre a tentativi di capire e d'interpretare il cambiamento sociale o storico; deve produrre timore, e previsioni di un ulteriore declino catastrofico, come pure sogni pieni di speranza di un leader divinamente ispirato che instaurerà un nuovo periodo futuro di pace e felicità, un riconquistato eden, un paradiso sulla terra in cui tutti saremo felici. In altre parole, deve creare un mito del destino (storicismo), un'enfasi sulla perduta unità tribale della collettività tribale (collettivismo) e sogni irrazionali di una definitiva e immutabile condizione di felicità paradisiaca sulla terra (antirazionalismo, estetismo, romanticismo). Tutto questo, in effetti, lo vediamo sorgere

quando, per esempio, si dissolse l'originaria società chiusa degli Ebrei o dei Greci. Il tentativo di Platone di fermare ogni cambiamento sociale fu, da un lato, un'espressione della reazione alla dissoluzione della società chiusa e, dall'altro, un tentativo di guarire quello che considerava il corpo sociale malato. E l'esplosione isterica di Hitler fu lo sfruttamento di un bisogno sociale reale: il timore generato dal *Cambiamento Sociale*, dallo *Stress della Civiltà*.

Da siffatto punto di vista è ora possibile esaminare questo problema, ed il movimento che esso crea, nel corso dei secoli. È possibile ora vedere più chiaramente che il contro-movimento totalitario è un tentativo di ristabilire con la forza una società chiusa, anche se, naturalmente, una tale società chiusa bloccata o, per così dire, "artificiale" non può mai essere eguale alla società chiusa "naturale", la tribù primitiva. Ma è anche possibile, ora, vedere più chiaramente che c'è un'altra soluzione: portare la croce dell'essere umano; non sottrarsi allo stress della civiltà; non farsi prendere dall'isterismo di fronte al cambiamento sociale; ma cercare di fronteggiare tale cambiamento il meglio possibile.

Coloro che cercano di farlo sono i combattenti per la "Società Aperta".

Con l'espressione "Società Aperta" non intendo un determinato "sistema sociale", ma, fondamentalmente, una società tollerante; una società in cui si tollerino le peculiarità degli individui e, più in particolare, il pensiero critico e persino la critica dei tabù; ed in cui, quindi, possiamo diventare i creatori del nostro destino, anziché i suoi profeti. Non intendo dire, tuttavia, che essa dovrebbe essere una società di "razionalisti critici" o qualcosa di simile. Al contrario, ritengo la tensione provocata dal vivere in una Società Aperta una cosa del tutto reale, e tale che deve sempre condurre ad una buona dose d'irrazionalismo. Una società tollerante deve tollerare, ovviamente, tale irrazionalismo, purché esso non diventi un tipo d'irrazionalismo aggressivamente intollerante.

Ma questo non basta. Ci deve essere un minimo di filosofia di *qualche* tipo che sia comune ad almeno una grande maggioranza⁵ di coloro che vivono in una Società

Aperta: un minimo denominatore comune che lasci spazio alla reciproca tolleranza di filosofie ed opinioni altrimenti quanto mai diverse.

Credo che questo comune terreno possa essere trovato (a) nella formula che il potere politico dovrebbe essere subordinato ai bisogni dell'individuo e dovrebbe quindi essere considerato un male necessario che deve essere democraticamente controllato e (b) nel fatto che dovrebbe essere compito della politica pubblica combattere la sofferenza.

Ritengo che quest'ultima formula includa ciò che dovrebbe essere mantenuto dell'utilitarismo, e che tutto ciò di cui abbiamo bisogno è ridurre la formula della "massima felicità per il massimo numero di persone" alla più modesta "minima sofferenza per tutti".

Temo che tutto questo sia molto generale e quindi un po' vago. Concluderò quindi discutendo un'applicazione di questi principi ai problemi del trattamento di uno Stato aggressore, e in particolare della Germania. (Cfr. *La società aperta*, nota 7 al cap. 9)⁶.

Credo che l'errore fondamentale della maggior parte delle idee su questo argomento sia dovuto al nemico (b), vale a dire al *collettivismo*. Quando parliamo di "Germania" parliamo di una *collettività*. Non distinguiamo in maniera sufficiente tra (1) il potere politico e militare e le sue istituzioni e (2) i singoli cittadini tedeschi, moltissimi dei quali sono innocenti e dovrebbero essere considerati tali, fino a quando non vengano condannati. Risultano conseguentemente due fazioni: (1) quella di coloro che richiedono un trattamento duro per la "Germania", avendo principalmente in mente il suo potere politico e militare, e (2) quella di coloro che richiedono un trattamento clemente per la "Germania", avendo principalmente in mente gli individui che soffrono essendo innocenti.

Entrambe le fazioni trascurano il fatto che è possibile trattare con severità l'apparato del potere e coloro che lo gestiscono e, allo stesso tempo, trattare i singoli tedeschi giustamente e perfino con indulgenza⁷.

Se questa possibilità viene trascurata, dobbiamo essere preparati al peggio. Infatti, inizialmente è destinata ad

avere la meglio la fazione del trattamento duro, il che significa che soffriranno bambini innocenti e che si arrecherà danno a loro ed ai rapporti umani, che non possono mai essere distrutti. Ma lo scopo della fazione del trattamento duro – impedire allo Stato tedesco di recuperare il suo potere militare – sarà difficilmente raggiunto. Infatti, dopo un certo tempo, quando le cose cominciano ad essere dimenticate, diventerà più forte la fazione della clemenza. Verrà meno la politica del rigore e terminerà l'occupazione del Paese; ma neanche questo partito raggiungerà mai il suo scopo, cioè aiutare gli uomini che soffrono. Essa incoraggerà invece, involontariamente, il riarmo di un Quarto Reich.

C'è una via d'uscita da tutto questo: possiamo ora fare tutto quanto è in nostro potere per aiutare coloro che sono innocenti, e creare una situazione in cui, a causa della sua costante debolezza militare, lo Stato tedesco sarà costretto a cooperare.

La prima condizione è di dimostrare ai tedeschi che la scomparsa del loro potere militare non significa che essi saranno trattati come schiavi; che la fine di una Nazione non significa la fine dell'applicazione del principio del Diritto Internazionale a quanti vi risiedono, ai suoi cittadini.

Credo che il modo più semplice per realizzare tutto questo sia quello d'instaurare un potere protettivo per i cittadini della Germania. E se questo non può essere fatto chiedendo alla Svizzera di continuare ad essere un potere protettivo, allora si dovrebbe chiedere a una Commissione Britannica di agire in questa funzione per la Zona Britannica. [Il testo a questo punto termina. Ci sono anche tre pagine di un altro dattiloscritto; ma queste contenevano una precedente versione del saggio "Valori pubblici e valori privati"].

APPENDICE 1⁸

La società aperta e la società chiusa [note]

1 Introduzione

Enfasi differente ritenuta necessaria

Il libro non è su certi filosofi; non è necessario parlarne:
li ho attaccati, per così dire, incidentalmente.
Responsabilità.

I nemici originari

Tre concezioni:

(1) Storicismo

(2) Collettivismo

(3) Antirazionalismo

Queste concezioni erano comuni al marxismo e al
fascismo

Conducono dall'uno all'altro

Studio di metodo

(1) Storicismo: profezia della storia

origine e destino [una freccia verso questo termine dalla
parola "antirazionalismo"]

(2) Collettivismo: la sci[en]za sociale studia i corpi sociali
e i loro movimenti

Nazioni

(3) Antirazionalismo: ispirazione divina della profezia

[C'è una nota a fianco di questi punti: «non sono
caratteristici del totalitarismo poiché erano presenti
anche in Mill»]

Profeta = leader

Stalin

Leader [parola illeggibile, forse "princ."] e utopismo

Platone = Hitler

Come mi sono imbattuto in una teoria del totalitarismo

La teoria è: l'esigenza di adattamento crea tutte queste
tre idee e altre ancora.

Società chiusa e società aperta

Società aperta: non utopistica

Lotta contro mali concr[eti]

APPENDICE 2

Trattamento della Germania⁹

Vi sono due idee circa il trattamento della Germania e
dei tedeschi:

(A) Debbono essere trattati severamente per impedire loro e per dissuaderli dall'intraprendere una nuova guerra. (L'idea di Vansittart¹⁰).

(B) Debbono essere trattati con umana comprensione e rispetto, poiché ogni altro trattamento (a) è immorale, (b) genererà ostilità e con ciò seri ostacoli a un qualcosa che assomigli a una vera pace. (L'idea di Gollancz¹¹).

In assenza di un chiaro programma che includa gli elementi corretti di entrambe queste idee, è praticamente certo che avremo i disastri che entrambe queste visioni cercano di evitare. Infatti, prima procederemo, più o meno, secondo (A); ma poi ci stancheremo e, nel tempo, l'idea (B) diventerà sempre più potente. Ma allora sarà troppo tardi per raccogliere i possibili vantaggi di (B); si sarà creata l'ostilità dei tedeschi, e ogni indulgenza non farà altro che incoraggiare nuove aggressioni.

Ma è possibile combinare ciò che vi è di ragionevole sia in (A) che in (B): *distinguere nettamente fra la "Germania", cioè lo Stato tedesco, e "i tedeschi", cioè i singoli cittadini.*

È possibile trattare lo Stato tedesco, e la sua organizzazione su cui è costruito il suo potere politico, militare e industriale, tanto severamente quanto potrebbe desiderare chiunque sostenga (A), e allo stesso tempo trattare i tedeschi – quelli che non hanno commesso crimini – tanto equamente quanto potrebbe desiderare chiunque sostenga (B).

Per assicurare un giusto trattamento dei singoli cittadini tedeschi, non basta metterli sotto un'amministrazione che li tratti con (più o meno) comprensione dei loro problemi e con (più o meno) benevolenza. *Una dittatura benevola non è sufficiente*, e neppure una dittatura disinteressata che miri a sviluppare nuove istituzioni democratiche per un autogoverno.

Ciò che è necessario, e di cui c'è bisogno immediatamente, è *un'organizzazione con il solo compito di proteggere i cittadini dell'ex-Stato tedesco – compresi, naturalmente, i prigionieri di guerra – contro ogni sfruttamento della loro debolezza politica e militare.* Nessun tedesco dovrebbe provare la sensazione che la scomparsa del potere nazista lo abbia ridotto a una condizione di

schiaavitù.

Se non si riesce ad ottenere questo, allora l'hitlerismo avrà vinto la guerra: allora Hitler sarà alla fine riuscito a distruggere il diritto internazionale, per quanto riguarda la sua importanza per gli individui umani¹², e ad imporre ai Paesi vincitori il principio che egli applicò in Austria, Cecoslovacchia, Polonia, ed in ogni altro Paese una volta conquistato: cioè che un cittadino perde ogni diritto, ogni protezione, se il potere militare del suo Stato scompare.

La mia proposta pratica è la seguente. Si nomini una commissione guidata da un certo numero di giudici britannici di alta reputazione. Si affidi ad essa il compito di costruire un'organizzazione che possa funzionare come potere protettivo, magari modellata sulla commissione di controllo dei prigionieri di guerra della Croce Rossa Internazionale (si può tenere in considerazione la partecipazione della Croce Rossa Internazionale). Si dia ad essa il potere di trattare direttamente con l'amministrazione dei territori occupati e dei prigionieri di guerra. Si dia ad essa il potere di ricorrere alla Camera dei Comuni o alla Camera dei Lord contro ogni decisione dell'amministrazione (i dettagli di questo programma debbono essere lasciati ai costituzionalisti). Si dia ad essa il potere di pubblicare rapporti e di ricevere suggerimenti da singoli tedeschi e da organizzazioni autorizzate.

Le funzioni di questa commissione dovrebbero essere limitate alla protezione di quelli che potrebbero essere genericamente chiamati i diritti civili degli individui tedeschi, in quanto opposti alle loro aspirazioni politiche. L'alta politica – questioni come la suddivisione della Germania ecc. – dovrebbe essere rigorosamente esclusa dalla sua competenza, anche se naturalmente su tali problemi la commissione potrebbe essere sentita a titolo puramente consultivo, se il governo britannico lo desidera.

Ma questioni come la continuazione, o i metodi, della censura, dei libri o della posta, del lavoro volontario o del lavoro forzato, della distribuzione e ripartizione delle derrate alimentari e delle medicine, la ricostruzione delle case e la ripartizione del lavoro e dei materiali necessari per questo scopo ecc. dovrebbero certamente rientrare

nella competenza della commissione.

In nessun caso la commissione stessa dovrebbe diventare parte dell'amministrazione del territorio occupato. Dovrebbe, piuttosto, rimanere un'organizzazione indipendente, e dovrebbe funzionare nel modo in cui funziona una Commissione Parlamentare o Reale.

La costituzione di una simile organizzazione darebbe al singolo cittadino tedesco, almeno nella zona britannica, la certezza di essere trattato giustamente; mentre attualmente gli unici tedeschi che possono essere totalmente sicuri di essere trattati giustamente sono i criminali di guerra.

Questi suggerimenti, naturalmente, non sono tutto: essi contengono solo le misure più urgenti per far fronte alle ragionevoli richieste di (B), cioè garantire che il singolo cittadino tedesco sia trattato giustamente. Non contengono alcun suggerimento per garantire che le ragionevoli richieste di (A) siano soddisfatte. Queste richieste sono faccenda dell'alta politica internazionale e difficilmente rientrano nei suggerimenti che possono essere messi in pratica immediatamente dal governo della Gran Bretagna.

Tuttavia, si può dire che gli attuali piani per l'indebolimento del potere della Germania sembrano essere destinati a fallire, semplicemente perché l'occupazione, per ragioni riguardanti la politica interna di vari Paesi alleati (specialmente della Gran Bretagna e degli Stati Uniti), difficilmente sarà continuata per sempre. È troppo costosa in termini sia finanziari che di uomini impiegati. C'è persino un serio pericolo che la politica di occupazione possa un giorno crollare piuttosto improvvisamente, con conseguenze disastrose.

Anche se mi rendo conto che una delle più difficili questioni di alta politica è di conseguire un accordo su un progetto migliore, riterrei tuttora il progetto delineato nella mia *Società aperta* una soluzione semplice e fattibile¹³. Per motivi di convenienza politica, tuttavia, questo progetto può ora dover essere modificato suddividendo, almeno per il momento, il "territorio" della Germania in diverse zone (molto piccole) da occupare dalle varie potenze (anziché avere l'intero Paese occupato da un esercito internazionale, come previsto

originariamente)¹⁴.

¹ [Questo manoscritto di una conferenza senza titolo è tratto dalla versione presente nell'Archivio Popper 27.7. Sembrerebbe essere collegato a una conferenza per la Manchester Literary and Philosophical Society, in cui Popper doveva parlare sulla "teoria del totalitarismo" o, più probabilmente, venne scritto per un'altra occasione, ma basato sulla sua conferenza di Manchester. Poiché questo titolo corrisponde alla sostanza del saggio, lo abbiamo utilizzato qui; si tratta di un titolo che Popper incluse anche in un indice provvisorio per una progettata raccolta di saggi (nell'Archivio Popper 2.5, senza data). C'è anche una versione precedente (il dattiloscritto che termina con le parole "coloro che lo hanno esercitato duramente", ma senza correzioni scritte a mano, compresa la conclusione: Archivio Popper 466.14). Inoltre, una versione modificata di parte di questo materiale venne utilizzata da Popper in una bozza per una prefazione, intitolata "Gli argomenti", per l'edizione americana de *La società aperta*; questo materiale si trova nell'Archivio Popper 471.2, ed è stato incluso in questo volume, come parte de «*La società aperta* cinque anni dopo», cap. 16 del presente volume. Note per una conferenza sullo stesso argomento della prima parte di questo capitolo, intitolate «La società aperta e la società chiusa» e che, come diciamo più avanti, sembra fossero la base per la conferenza di Popper a Manchester, si trovano nell'Archivio Popper 39.17 e sono state riprodotte come Appendice 1 di questo capitolo. Abbiamo riprodotto, come Appendice 2, un breve promemoria non datato di Popper (Archivio Popper 466.4), che riprende in modo un po' più diffuso la questione discussa nell'ultima parte di questo saggio.

Il materiale qui riprodotto consiste in un dattiloscritto, con correzioni a penna e matita di Popper, e correzioni a matita fatte da altre persone (incluse da noi per la maggior parte; si tratta quasi esclusivamente di suggerimenti riguardanti modi espressivi inglesi). In certi casi sono stati commessi piccoli errori nella continuità fra le correzioni ed il testo, e noi li abbiamo corretti.

Benché questo saggio si riferisca alla conferenza tenuta a Manchester alla Literary and Philosophical Society, sospettiamo che quella che Popper realmente tenne fu la conferenza basata sulle note intitolate «La società aperta e la società chiusa» (Archivio Popper 39.17). Ciò che abbiamo potuto scoprire sulla conferenza è quanto segue. Michael Polanyi scrisse a Popper il 10 dicembre 1945 (Archivio Popper 339.1), invitandolo a tenere una conferenza alla Manchester Literary and Philosophical Society (la "*Lit. and Phil.*"); Popper accettò; gli archivi della *Lit. and Phil.* indicano che egli parlò alla sezione di Filosofia Sociale il 22 giugno 1946 e che la sua conferenza era intitolata "La teoria del totalitarismo". In una sua lettera a George Roth (nel Roth Archive, Box 8, Macmillan Library, all'Università di Christchurch, in Nuova Zelanda) del 12 giugno 1946, la signora Popper scrisse: «Alla fine della settimana

prossima, egli [Popper] andrà a Manchester per tenere una conferenza alla Philosophical Society, e poi è prevista una riunione congiunta dell'Aristotelian Society e della Mind Association, che durerà diversi giorni, ed egli parlerà anche in quella sede. I due saggi per le due riunioni avrebbero dovuto essere stati già inviati, naturalmente, ma non hanno ancora visto la luce».

Nel suo libro *Philosophers and Friends*, Macmillan, London 1996, pp. 79-80, Dorothy Emmett informa di “aver ospitato” Popper, quando “venne a tenere una conferenza a Manchester”. La Emmet fornisce un interessante resoconto sulle loro divergenze circa la recensione da lei fatta de *La società aperta* («Totalitarian Philosophers?», in *Humanitas: A University Quarterly*, anno 1, n. 1, 1946, pp. 30-34; una copia della recensione pesantemente annotata da Popper si trova nell'Archivio Popper 29.6), ma non c'è alcuna informazione sulla conferenza.

L'archivio contiene diverse versioni delle introduzioni a tale conferenza: quella che costituisce la prima parte del testo di questo capitolo, un'altra che è simile e fa riferimento alla recensione di Lord Lindsay de *La società aperta*, ed un'altra che è legata ad una versione di «Valori pubblici e valori privati».

Il nostro sospetto che la conferenza tenuta alla Manchester *Lit. and Phil.* fosse basata sulla nota «La società aperta e la società chiusa» poggia sul fatto che sul retro di quel documento vi sono annotazioni scritte da Popper di proprio pugno che si riferiscono a questioni che le persone presenti alla conferenza debbono aver sollevato nella discussione. Nell'elenco s'incontrano i nomi di Emmett e di Polanyi, come anche quelli di Tom Webster (uno storico che in quel momento si trovava a Manchester) e di (Max) Beloff. Beloff viene annotato per aver sollevato una questione su Stalin, e un riferimento a Stalin si trova nelle note de «La società aperta e la società chiusa», ma non nel testo di questo capitolo o in «Valori pubblici e valori privati»].

² [In una versione, Archivio Popper 466.14, si legge quanto segue:

«Penso di appartenere al secondo gruppo; c'è solo un grande e incredibilmente paziente mio amico, in questo Paese, che si è molto interessato alla pubblicazione del libro [Popper allude a Ernst Gombrich]. Con questo amico mi sono visto a gennaio, dopo il mio arrivo in questo Paese, e abbiamo parlato molto del mio libro. Potrete capire, così, che per me questa è la prima occasione da gennaio, e la seconda in assoluto, di parlare di questo libro. Tuttavia, non posso dire di essere estremamente felice che voi abbiate scelto un simile argomento. Ho scritto infatti questo libro tanto per *liberarmene totalmente*, come dice Lord Lindsay nella sua recensione [Popper allude alla recensione di Lord Lindsay, «The Open Society», nel *Manchester Guardian Weekly*, venerdì 25 gennaio 1946, p. 48], e per non dovermene occupare di nuovo, ma per rivolgermi a nuovi e più importanti argomenti, rispetto ai quali questo libro era semplicemente preliminare»].

³ [Il testo ha qui “anti-razzismo”].

⁴ [Cfr. WICKHAM STEED, *That Bad Man: A Tale For the Young All Ages*, Macmillan, London 1942].

⁵ [Il testo di Popper ha “minoranza”, ma visto ciò che dice in seguito sul “comune denominatore”, riteniamo che si tratti di una svista].

⁶ [La società aperta, cap. 9, nota 7, contiene un'ampia discussione sulle questioni connesse con le relazioni internazionali, compresa la discussione sul giusto trattamento di uno Stato aggressore sconfitto e dei suoi cittadini].

⁷ [C'è una nota a fianco di questo e del precedente capoverso: "Credo che l'altra versione sia migliore"].

⁸ [Dall'Archivio Popper 39.17].

⁹ [Archivio Popper 466.4. Il materiale è costituito da due copie, una in originale, cioè in dattiloscritto; l'altra in carta carbone con correzioni, con punti che non sono presenti nell'originale. Vi sono note sul retro dell'originale che abbiamo riprodotto alla fine del saggio. In una lettera ad Hayek del 25 maggio 1946 (Archivio Hoover, Archivio Hayek 44-1), Popper allegò una copia di questo memorandum e scrisse quanto segue:

«Sono terribilmente preoccupato per l'Europa, come probabilmente lo sono molte persone: ricevo le lettere più spaventose da lì, e molta gente sta morendo di fame, specialmente coloro che non possono permettersi di comprare sul mercato nero... Allego un memorandum (basato sulla nota 7, cap. 9 del mio libro [cioè *La Società aperta*] su un qualcosa che potrebbe essere fatto immediatamente, in relazione alla Germania. Ho parlato di queste cose col prof. Robbins e col Dott. Anstey ed essi mi hanno consigliato di parlarne col prof. Laski. Dopo molti tentativi sono riuscito ad avere la sua attenzione per 10 minuti. Sebbene avesse fretta, fu veramente molto incoraggiante e mi chiese di elaborare un memorandum; l'allegato ne è il risultato. So che Lei è molto occupato, ma se dovesse trovare qualche giorno per alcuni brevi commenti, gliene sarei davvero molto grato»].

¹⁰ [Robert Gilbert Vansittart (prima Barone), 1881-1957. Sottosegretario di Stato per gli affari esteri della Gran Bretagna dal 1930; consigliere diplomatico capo al Ministero degli Affari Esteri dal 1938 al 1941. In una lettera a Lord Halifax del 9 aprile 1940 scrisse: «L'ottanta per cento degli uomini di razza tedesca sono la feccia politica e morale della terra. Non potete riformarli con accordi e concessioni. Debbono essere resi impotenti e fatti a pezzi»; cfr. NORMAN ROSE, *Vansittart*, Heinemann, London 1978, p. 242. Vansittart precisò successivamente i suoi punti di vista in una serie di trasmissioni radiofoniche, che furono pubblicate in un opuscolo ampiamente diffuso, *Black Record: Germans Past and Present*, Hamish Hamilton, London 1941. Rose commenta, a p. 246: «Agli occhi del pubblico, è diventato il campione per eccellenza di un accordo duro e intransigente con una Germania sconfitta»].

¹¹ [Victor Gollancz, editore socialista britannico, 1893-1967. Gollancz fu fortemente identificato, durante la Seconda Guerra Mondiale e nel periodo successivo, come un critico dell'idea di Vansittart e come un campione dell'aiuto umanitario agli affamati cittadini tedeschi dopo la guerra. Cfr., per esempio, RUTH DUDLEY EDWARDS, *Victor Gollancz: A Biography*, Victor Gollancz, London 1987].

¹² [Ne *La società aperta* Popper ha sostenuto che il diritto internazionale si sarebbe dovuto focalizzare sul benessere degli individui. Cfr. la nota 7 al cap. 9].

¹³ [Popper faceva riferimento qui al "mio libro (p. 244)"; il riferimento è al punto (2) nella nota 7 al cap. 9 de *La società aperta*].

¹⁴ [Sul retro della copia non rivista ci sono le seguenti note: «Dovunque sia ragionevolmente possibile, ai tedeschi dovrebbe essere data responsabilità politica. La stessa cosa per le case. La commissione deve naturalmente promuovere la cooperazione tedesca. Gradualmente, i tedeschi potrebbero diventare membri della commissione»].

15. ISTITUZIONI SOCIALI E RESPONSABILITÀ PERSONALE (1947)¹

In un articolo intitolato «Social Engineering»², il sig. Rush Rhees si dedica al compito di esaminare e criticare un certo numero d'idee che secondo lui avrei sostenuto nella mia *Società aperta*. Poiché la sua presentazione delle mie idee, sostenuta da quelle che appaiono come citazioni dal mio libro, è stata considerata da alcuni critici come ragionevolmente autentica, debbo affermare chiaramente che non posso riconoscere nulla che somigli alle mie idee nella presentazione di Rhees; che molte delle idee da lui attribuitemi sono idee che io detesto, e che ho attaccato ne *La società aperta* e in altri scritti; e che i brani da lui citati, spesso in maniera errata, non avvalorano, nel loro originale contesto e formulazione, la sua interpretazione delle mie idee.

Intraprendo con riluttanza il compito di rispondere alla polemica del sig. Rhees. Molte delle opinioni che egli esprime sulla filosofia sociale (per quanto riesco a comprenderle) sono idee che io ho sostenuto ed esposto per molti anni; e quelle delle sue opinioni che io non condivido, o che ritengo siano false, non mi spingono ad entrare in una discussione: almeno non al momento presente. Ciò che qui m'interessa è l'analisi delle sue errate interpretazioni, e non la questione della verità o della falsità delle sue o delle mie opinioni.

Il sig. Rhees cita talvolta dei brani come prova per le idee che egli mi attribuisce, ma questi brani non confermano, come verrà dimostrato, l'interpretazione che egli attribuisce ad esse; talvolta egli ammette, scrivendo "Credo" o "Suppongo", di non aver trovato prove per avvalorare la sua interpretazione; e talvolta afferma sfacciatamente, senza alcuna prova, che io ho esplicitamente affermato un'opinione che sono sicuro di non aver mai sostenuto o espresso³. Egli ammette (p. 318;

WA, p. 51) di trovare brani nei miei scritti che sono in contrasto con le sue interpretazioni. Egli ammette (p. 319; WA, p. 52) di essere confuso da ciò che dico. Ma non gli viene mai in mente che le mie presunte contraddizioni come pure la sua palese confusione possano essere dovute al fatto di avermi attribuito, sulla base di una debolissima o inesistente prova, idee che non sono mie e che le contraddizioni e le confusioni che egli nota possano essere contraddizioni e confusioni fra la sua interpretazione delle mie idee e queste idee in se stesse.

Il sig. Rhees dice nel suo articolo (p. 320; WA, p. 54): «in tutto il libro, Popper è duro con l'“uomo” e con “noi”. Questa critica potrebbe essere giusta; senza rileggere tutto il libro, non posso formarmi una precisa opinione sulla sua correttezza⁴⁴ Ma sono abbastanza sicuro che in tutto il suo articolo, il sig. Rhees sia rude nei confronti della parola “Popper”. È un fatto che chiunque può constatare in un minuto; ed a me, l'innocente portatore di questo nome, è stato fatto carico, quattro o cinque volte nell'insieme delle sue quattordici pagine, di alcune delle più sciocche e detestabili opinioni che io possa immaginare».

1. LA TEORIA DELLE ISTITUZIONI

Nella mia *Società aperta* e in alcuni altri scritti⁵⁵ discuto a lungo il problema delle istituzioni sociali, vale a dire di cose come una forza di polizia, una compagnia di assicurazioni, un governo o uno Stato.

Il sig. Rhees mi attribuisce erroneamente le seguenti idee riguardanti le istituzioni sociali:

- (a) Egli afferma (p. 319 ss.; WA, p. 53 ss.) che io a volte “considero equivalente” o identifico l'espressione “istituzione sociale” con l'espressione “legge normativa” o “norma”: un'espressione che io uso per descrivere cose come i Dieci Comandamenti o l'insieme di regole chiamato la Costituzione Ateniese. (Inoltre, egli lascia intendere che io non sono coerente nel mio uso delle due espressioni come sinonime).

- (b) Egli dice (p. 320; WA, p. 53) che, nel complesso, la ma idea sembra essere che *le istituzioni sociali siano strumenti*.
- (c) Egli interpreta questo nel senso (p. 323 ss.; WA, p. 57 ss.) che *le istituzioni non sono nient'altro che strumenti*, e parla a lungo contro questa idea, che attribuisce a me.
- (d) Egli lascia intendere (p. 324 ss.; WA, p. 59 ss.) che io sono quindi convinto che le nostre decisioni possano creare o modificare le istituzioni, ma non viceversa. «Popper – dice il sig. Rhees (p. 325; WA, p. 60) – ... non ammetterà che la formazione di politiche e decisioni sia *parte* del funzionamento delle istituzioni». Inoltre dice che, secondo le mie idee, le decisioni «dipendono *sempre* da “noi” che le “supervisioniamo”» (ossia le istituzioni) e che (p. 321; WA, p. 55), secondo me, il modo in cui noi cerchiamo di modificarle dipende interamente da chi cerca di modificarle.
- (e) Egli mi attribuisce (p. 321; WA, p. 55) l'idea che, per quanto riguarda la loro origine storica, *tutte le istituzioni sociali siano state progettate in funzione di un dato fine*.
- (f) Egli interpreta questo per intendere (p. 321 ss.; WA, pp. 55-56) che sono state, storicamente, progettate in funzione di *un* dato fine (egli lascia indeciso se questo significhi uno scopo per ogni istituzione o uno scopo per tutte le istituzioni).
- (g) Egli mi attribuisce l'idea (p. 322; WA, p. 56) che, a parte la questione della loro origine storica, possiamo parlare dello “scopo” o del “fine” delle istituzioni sociali, come se avessero, in ogni momento, o forse sempre, un solo fine o un solo scopo. (Lascia ancora aperta la questione se questo significhi parlare di uno scopo per ogni istituzione o di uno scopo per tutte le istituzioni)⁶.
- (h) Egli mi attribuisce l'idea che c'è uno scopo comune generale della società o della civiltà, cioè il “miglioramento”; l'idea che dovremmo mirare a migliorare le istituzioni (p. 323; WA, p. 57), a

“migliorare la società” (p. 330; WA, p. 66), e che il nostro problema è come “migliorare la civiltà” (p. 318; WA, p. 51; p. 330; WA, p. 66). Ed egli afferma che in realtà io parlo di un dato “fine della civiltà”, e che sostengo che c’è un “modo scientifico di promuovere questo scopo” (p. 330; WA, p. 66).

Non ho mai sostenuto alcuna delle idee qui elencate e posso guardare ad esse solo con incredulità.

Se le affermazioni del sig. Rhees fossero state meno sorprendenti, sarebbe stato sufficiente fornire alcune citazioni dai miei scritti per mostrare che ho sempre combattuto queste idee. Stando così le cose, dovrò citare anche il sig. Rhees per dimostrare che io non gli attribuisco, a mia volta, queste affermazioni fantastiche senza essere costretto a farlo da ciò che egli dice. Ed infine, devo esaminare le sue prove – le sue citazioni dal mio libro – che sono la base per le sue affermazioni.

(a)

Il sig. Rhees dice (p. 319 ss.; WA, p. 53):

C’è un tale dualismo nelle istituzioni da costringere Popper a dire su di esse cose differenti. Inizialmente egli usa come equivalenti le espressioni “leggi normative” e “istituzioni sociali”. Egli dice che le istituzioni sono norme... che noi adottiamo... Ma talvolta ne parla come di macchine che necessitano di un controllo intelligente, o come di fortezze che debbono essere presidiate. La sua idea sembra essere che esse sono *strumenti* che “noi” possiamo utilizzare per il bene o per il male.

Ed una riga più in basso, egli scrive di Popper che, in alcuni contesti, «considera le istituzioni equivalenti a convenzioni, e quindi a leggi normative, e quindi a norme».

Ebbene, ammetto di dire “cose differenti” sulle istituzioni. Perché non dovrei, finché le cose che dico sono coerenti? La frase di Rhees, ovviamente, insinua che esse non lo siano; ma le cose che egli cita non lo confermano. Io ho detto, in realtà, che le istituzioni, per certi aspetti, sono *come* macchine (vol. I, p. 94 [ed. ital.], cap. 5, testo

prima della nota 9) o *come* fortezze (vol. I, p. 162, cap. 7, quattro capoversi dopo la nota 7). Se queste similitudini siano istruttive o no può essere deciso solo considerando i contesti nei quali si trovano; ma esse sono coerenti con ogni altra cosa che io dico di esse.

Quanto alla tesi del sig. Rhees secondo cui “all’inizio” userei le espressioni “leggi normative” e “istituzioni sociali” come sinonime, posso solo dire di non averlo mai fatto. Il fatto è che “all’inizio” io introduco ciascuna di queste due espressioni attraverso *un certo numero di esempi* (vol. I, p. 45, cap. 3, testo dopo la nota 10 e p. 84, cap. 5, testo dopo la nota 1). Da questi esempi risulta chiaro che le norme osservate – vale a dire le norme che “esistono” in una società cristiana o la Costituzione Ateniese nella società ateniese – possono essere definite come istituzioni della società in questione; e risulta anche chiaro che non tutte le istituzioni – per esempio (vol. I, p. 45, cap. 3, testo dopo la nota 10) né una forza di polizia né una compagnia di assicurazioni – possono essere definite come norme, anche se è vero che l’osservanza di norme svolge un certo ruolo in *tutte* le istituzioni (vol. I, p. 94, cap. 5, testo prima della nota 9); si veda sotto.

Che cosa allora fa ritenere al sig. Rhees che io “consideri equivalenti” norme e istituzioni? Ho esaminato minuziosamente tutti i brani (fino al vol. I, p. 94, cap. 5, testo prima della nota 9, dove un’esplicita dichiarazione, citata sotto, esclude una tale identificazione) nei quali faccio riferimento sia alle norme che alle istituzioni, e ne ho trovati solo due che il lettore superficiale potrebbe forse interpretare erroneamente come se indicassero qualcosa del genere. Il primo si trova nel vol. I, p. 88 ss. (cap. 5, testo prima della nota 4), dove critico l’idea che «un insieme di leggi normative valga esattamente quanto un altro». Dopo aver rifiutato questa idea, scrivo: «Affermando che... certe leggi possono essere migliori di altre, intendo piuttosto dire che noi possiamo confrontare le leggi normative (o istituzioni sociali) esistenti con altre norme standard».

Questo brano, ovviamente, non implica che io consideri equivalenti le due espressioni. E neppure implica che io

ritenga che le leggi normative esistenti siano istituzioni sociali (come, in realtà, io ritengo). Oppure un'affermazione come "Possiamo confrontare le arance (o i limoni) recentemente importati con quelli vecchi" implica che arance e i limoni siano identici?

L'unico altro brano per il quale si potrebbe sostenere che somiglia leggermente a un'implicita identificazione di norme e istituzioni si trova nel vol. I, p. 93 (cap. 5, testo alla nota 7), dove parlo di Protagora. Dico che egli «insegnò che la natura non conosce norme e che l'introduzione di norme è dovuta all'uomo ed è la più importante delle conquiste umane. Egli dunque "sostenne che⁷ istituzioni e convenzioni furono ciò che innalzò gli uomini al di sopra dei bruti", come dice Burnet». Ammetto che la parola "dunque" prima della mia citazione di Burnet implica che io creda in uno stretto collegamento fra norme, istituzioni e convenzioni (osservate), ed in effetti lo credo. Ma il brano non costituisce affatto una prova per una mia presunta convinzione che queste cose possano essere "considerate equivalenti".

Non c'è alcun altro brano che possa anche debolmente avvalorare l'affermazione del sig. Rhees; e proprio nella pagina successiva (vol. I, p. 95 ss., cap. 5, testo dopo la nota 9) dico abbastanza esplicitamente che non tutte le istituzioni sono norme, benché tutte implicino "l'osservanza di certe norme"; infatti, affermo: «Nelle istituzioni, le leggi normative e sociologiche, cioè le leggi naturali (per "leggi sociologiche" intendo le leggi che descrivono le regolarità concrete della vita sociale) sono strettamente interconnesse, ed è quindi impossibile capire il funzionamento delle istituzioni se non si è in grado di distinguere le une dalle altre».

Questo brano è citato dal sig. Rhees⁸ proprio prima di affermare che io dico cose "differenti", cioè contrastanti, sulle istituzioni. Si vedrà che il brano è in realtà in contrasto con l'idea che il sig. Rhees ritiene da me sostenuta "all'inizio": cioè che istituzioni e norme si identifichino. Ma questa è un'idea che io non ho mai sostenuto o espresso.

Mi scuso per questa lunga analisi di un argomento

banale. Ma si scoprirà che ciò è rappresentativo del modo di procedere del sig. Rhees: sia del modo in cui egli mi attribuisce idee sulla base di prove assolutamente inconsistenti, sia del modo in cui egli insinua⁹ che idee del tutto innocue e compatibili siano contraddittorie e ambigue.

(b)

Un'interpretazione errata anche più importante delle mie idee è contenuta nell'osservazione del sig. Rhees (p. 320; WA, p. 53) secondo cui la mia «idea principale sembra essere che esse (cioè le istituzioni) *siano strumenti*». Questa osservazione è espressa, una prima volta, con una certa esitazione. Ma dopo avermi attribuito, a p. 321 (WA, p. 54), l'idea (a), cioè che tutte le istituzioni sociali sono state formulate in funzione di un dato fine, il sig. Rhees non esita, alle pp. 322-324 (WA, pp. 56-57), ad attribuirmi non solo l'idea (b) che *le istituzioni siano strumenti*, ma anche l'idea (c) che esse *non siano nient'altro che strumenti*. Ho perciò tutto il diritto di affermare che il sig. Rhees mi attribuisce l'idea che tutte le istituzioni sociali siano strumenti, anche se egli usa piuttosto espressioni come “sembra essere”.

Ebbene, l'idea che le istituzioni siano strumenti, o che lo Stato sia uno strumento (per esempio: per il dominio di una classe o per la protezione dei diritti di tutti i cittadini, ecc.) è un tentativo di rispondere alla domanda: “Che cos'è un'istituzione?” o “Che cos'è lo Stato?”; ed io ho sottolineato ripetutamente che questo è un genere di domanda a cui non intendo rispondere. Ho dedicato la maggior parte del mio capitolo 11 a dimostrare che questo genere di domanda è un'eredità dell’“essenzialismo” aristotelico, che deriva dalla domanda “Qual è la vera natura, o l'essenza, o il ruolo di questa cosa?”; e che sopravvive in alcune scuole filosofiche molto moderne preoccupate di problemi di significato e mancanza di significato. Io ho detto ripetutamente che, a mio parere, non si dovrebbe tentare di dare alcuna risposta a una simile domanda. Così ho scritto, per esempio, nel cap. 6 (vol. I, p. 143, testo fra le note 41 e 42): «non dobbiamo

tentare di rispondere all'interrogativo essenzialista: Che cos'è lo Stato, quale ne è la vera natura, il vero significato? Né dobbiamo tentare di rispondere all'interrogativo storicistico: Come ha avuto origine lo Stato...?» (Ho anche spiegato che non ho alcuna obiezione a domande di carattere storico; tali domande storiche vengono discusse, per esempio, nel vol. I, a p. 149 (cap. 6, testo dopo la nota 46) e a p. 201 (nota 43 al cap. 4); esse debbono essere distinte dall'interrogativo storicistico che, domandando l'origine o il destino ecc. di una cosa, tenta di gettare luce sulla sua natura "essenziale").

Dato che non ho mai tentato di rispondere alla domanda essenzialista "Che cosa sono le istituzioni?", non ho mai detto "Le istituzioni *sono* strumenti". (Questo fatto può essere la ragione per cui il sig. Rhees è inizialmente un po' esitante nell'attribuirmi l'idea). Ma ho certamente detto molte volte – per esempio, quando ho discusso per la prima volta di istituzioni (vol. I, p. 45 ss., cap. 3, testo dopo la nota 10, e p. 94 ss., cap. 5, testo tra le note 9 e 10) – che *uno dei possibili modi* di considerare le istituzioni è di considerarle come possibili mezzi per vari fini; che le istituzioni, come le macchine, «moltiplicano la nostra forza per il bene e per il male»; in altre parole, che un importante aspetto delle istituzioni è quello di poter essere utilizzate come strumenti. Ed è in effetti uno dei miei principali argomenti il ritenere che questo modo di considerare le istituzioni sia fecondo per la teoria sociale, proprio perché aiuta a chiarire un certo numero di confusioni molto diffuse create dall'approccio essenzialista (specialmente nella teoria dello Stato).

Pur sottolineando questo punto, non ho mai tralasciato occasione per avvertire il lettore che io *non* discutevo l'interrogativo "Che cosa sono le istituzioni?". Lo mettevo anche in guardia contro i pericoli di un tentativo di rispondere egli stesso a questo interrogativo.

Il sig. Rhees, purtroppo, non presta attenzione né all'uno né all'altro di questi due avvertimenti. Egli non solo mi attribuisce l'idea essenzialista secondo cui le istituzioni sono strumenti (e quindi non sono parte della struttura sociale in cui viviamo e che influenza profondamente la

vita sociale); ma propone addirittura una sua propria teoria essenzialista. Il brano in questione (p. 323; WA, p. 58) inizia con un'idea assolutamente sensata, che cito subito per correttezza nei confronti del sig. Rhees: egli scrive che «il contrasto fra il lavoro compiuto da una macchina e l'influenza di un'istituzione sociale è davvero qualcosa di più che un'analogia» (contro questo non ho nulla da obiettare, poiché non sminuisce in alcun modo il valore necessariamente limitato dell'analogia; non penso che possiamo misurare il contrasto nei confronti dell'analogia, ma è sempre utile discutere i limiti di un'analogia). «Potete utilizzare un bulldozer per molte cose – dice il sig. Rhees –, o potete lasciarlo nel garage. Ma con la maggior parte delle istituzioni non è la stessa cosa. Il tipo d'influenza che esse hanno è largamente indipendente da qualsiasi piano possiamo avere per loro, o da qualsiasi uso per il quale potremmo volerle applicare». Non ho nulla contro questa idea, anche se è un po' parziale. Ma il sig. Rhees continua ora fornendoci la sua teoria essenzialista: «E questo avviene proprio perché esse *sono* istituzioni e non macchine. Esse sono aspetti caratteristici o forme dell'esistenza sociale, non suoi strumenti». Quale informazione, o chiarimento, chiedo, possono ottenersi da queste due ultime affermazioni? Esse vengono intese – si noti la parola “perché” – come una spiegazione (una spiegazione essenzialista) delle affermazioni precedenti. Ma possono spiegare qualcosa? Le due affermazioni e specialmente l'affermazione che le “istituzioni” «... sono aspetti caratteristici o forme dell'esistenza sociale» sono proprio il tipo di frase vuota contro cui ho messo in guardia nel criticare l'essenzialismo.

Per riassumere, l'affermazione che le arance (per esempio) potrebbero essere usate come strumenti, e che è di un certo interesse considerarle come possibili strumenti, come mezzo efficace o inefficace per vari fini possibili, non implica la teoria essenzialista che esse *siano* strumenti. Né l'affermazione in questione può essere contrastata elaborando gli indiscussi truismi secondo i quali “esse *sono* arance e non strumenti”, e che sono “aspetti caratteristici o forme dell'esistenza vegetale”.

(c)

Questo ci porta all'affermazione secondo cui io sosterrai che le istituzioni sono "*solo strumenti*", cioè *nient'altro che strumenti*: un'idea insinuata dal sig. Rhees nel brano appena citato e nella pagina successiva (p. 324; WA, p. 59), quando sostiene che «lo Stato non è semplicemente un mezzo o uno strumento più di quanto non lo sia la religione» e che «neppure istituzioni politiche particolari... sono solo strumenti». Ovviamente, poiché io non sostengo l'idea che le istituzioni *siano* strumenti, non posso neanche sostenere che non siano *nient'altro che strumenti*. (E anche se qualcuno sostenesse che le istituzioni *siano* strumenti, non ne seguirebbe, come lascia intendere il sig. Rhees, che questo qualcuno debba anche sostenere che non siano *nient'altro che strumenti*). Ma io ho forse parlato di *nient'altro che del loro aspetto strumentale*? O ho dato forse l'impressione che l'unico modo importante di considerarle è quello di considerarle come strumenti?

Non ho fatto niente del genere. È vero, ripeto, che io ritengo l'approccio mezzi-fini alle istituzioni sociali molto importante, specialmente dal punto di vista dell'attività politica o sociale (come votare alle elezioni; decidere se l'impulso alla produzione meriti il mio sostegno; o se acquistare in un negozio o in un altro; o iscrivermi alla *Mind Association* o all'*Aristotelian Society*)¹⁰. Ma nel mio libro ho dato molto spazio a una discussione di altri aspetti delle istituzioni sociali e in particolare della loro influenza sugli uomini. Per esempio, gran parte del cap. 9 è dedicata alla discussione del fatto che tutti i cambiamenti istituzionali debbono avere «le loro ripercussioni sul complesso della società» (p. 201, vol. I, cap. 9, prima parte del capoverso alla nota 8) e che in un momento di cambiamento istituzionale, «ci si deve aspettare che idee e ideali cambieranno» (p. 199, vol. I, cap. 9, testo dopo la nota 5), compresi, in particolare, gli obiettivi politici. Analogamente, gran parte del cap. 10 è dedicato all'illustrazione del fatto che la dissoluzione delle istituzioni del tribalismo ha avuto importantissime ripercussioni sulle persone, sui loro obiettivi, sulla loro etica e sulle loro politiche; e che le azioni politiche e le

teorie di alcuni uomini, e perfino gran parte della loro filosofia, possono essere spiegate, in parte, attraverso un'“analisi istituzionale”. Inoltre, tutto il cap. 14 è volto a dimostrare che “noi” dipendiamo dalle istituzioni; vi rilevo, per esempio (vol. II, p. 116, cap. 14, testo dopo la nota 15), che nello studiare i fenomeni socio-psicologici dobbiamo sempre ricordare che li studiamo «nel contesto di una certa istituzione sociale». E critico (vol. II, p. 110 ss., cap. 14, testo dopo la nota 8) la teoria secondo cui le istituzioni di una società possono essere spiegate psicologicamente, sottolineando che i fattori psicologici dipendono in ogni momento dalle istituzioni sociali in vigore. «Ma ciò implica – ho scritto (vol. II, p. 111, cap. 14, fine del capoverso dopo la nota 9) – che le istituzioni sociali e con esse le tipiche leggi sociologiche, debbono essere esistite prima di quella che alcuni amano chiamare la “natura umana”, e prima della psicologia umana...; sarebbe quindi più incoraggiante tentare una riduzione o un'interpretazione della psicologia in termini di sociologia (ossia di una descrizione delle istituzioni e dei loro effetti), anziché il contrario».

Questo è certamente lontano dal rozzo e unilaterale strumentalismo che il sig. Rhees crede che io sostenga. Ma non contraddice la mia enfasi sull'aspetto strumentale delle istituzioni sociali? Niente affatto. Solo un essenzialista che creda che le istituzioni (o le arance) “siano” strumenti o macchine, oppure che “non siano macchine” (ma “aspetti caratteristici o forme... di esistenza” ecc.) può vedervi una contraddizione¹¹.

Quindi, lungi dal credere che le istituzioni “siano” solo strumenti, ho dedicato molto spazio ad altri aspetti delle istituzioni: in particolare, al modo in cui certe istituzioni influenzano le persone che vivono in una società in cui queste istituzioni operano.

(d)

Il sig. Rhees, tuttavia, afferma (p. 325; WA, p. 60) di “Popper” che «egli non ammetterà che la formazione di politiche e decisioni sia *parte* del funzionamento delle istituzioni. Le decisioni dipendono sempre da “noi” che le

(cioè le istituzioni) “supervisioniamo”». Ed egli mi attribuisce la stupefacente idea che questa “dipendenza” sia *totalmente* unilaterale; che il modo in cui una persona cerca di modificare le istituzioni «dipende totalmente da chi cerca di modificarle» (p. 321; WA, p. 55) e che «i principi che noi adottiamo dipendono *solo* da noi» (p. 331; WA, p. 67; corsivo mio)¹².

Ma io non ho mai scritto o detto che istituzioni, norme, principi o qualcos'altro¹³ dipendano solamente, interamente o sempre da noi. Il sig. Rhees lascia chiaramente intendere che io lo abbia fatto, ma non può naturalmente sostenerlo con alcuna citazione. Inoltre, egli stesso cita (p. 323; WA, p. 57) un'affermazione in cui dico che il funzionamento di ogni istituzione «dipenderà sempre, *in considerevole grado*, dal personale che ne fa parte». (Corsivo mio; la citazione proviene dal cap. 7, p. 162; testo circa una pagina dopo la nota 7). Le parole in corsivo rendono chiaro che io non sostengo l'idea a me attribuita. Nella stessa pagina, discuto il “*controllo istituzionale dei governanti*” (corsivo aggiunto), un problema al quale, in effetti, è dedicato l'intero capitolo. In realtà la risposta a tutto questo punto viene data da quanto ho detto sopra in (c). Ma desidero attirare l'attenzione sul fatto che il sig. Rhees non tenta neppure di fornire le ragioni per la sua convinzione che io non ammetterò o “non vorrò” «ammettere che la formazione di politiche o decisioni sia *parte* del funzionamento delle istituzioni» (p. 325; WA, p. 60). (Io non solo lo ammetto volentieri, ma ne sono convinto, poiché considero il Parlamento, una forza di polizia o una compagnia di assicurazioni come esempi di istituzioni). Aniché fornire motivi per la sua convinzione, egli cerca di costruire ragioni per la mia presunta opinione¹⁴: «Egli sembra pensare – continua nel brano appena citato da p. 325 (WA, p. 60) – che altrimenti dovremmo dire che “non si può sfuggire” alle tendenze delle attuali istituzioni e che le istituzioni non possono mai essere “riformate”. Ma sarebbe così – prosegue il sig. Rhees – solo se trascurassimo i modi in cui le istituzioni interagiscono e i modi in cui il funzionamento di ogni istituzione potrebbe essere alterato da interferenze e

sviluppi dall'esterno».

Ebbene, se è possibile che un uomo o una donna interferiscano nello sviluppo di un'istituzione e lo alterino (dall'interno o dall'esterno), allora noi *possiamo* riformare le istituzioni. Questo è ciò che sostengo. Non sono sicuro che questo sia ciò che sostiene il sig. Rhees; per lo meno egli non lo dice espressamente. Ciò che egli dice potrebbe significare – e se crede questo, allora si sbaglia – che le istituzioni possono essere “riformate” solo perché “interagiscono”. (Questa interpretazione è rafforzata dalle sue vaghe osservazioni, nel successivo capoverso, su “differenze” all'interno delle istituzioni che «contribuiscono a rendere la storia di ogni istituzione contingente». Ma egli potrebbe dire che queste “differenze” sono differenze di opinione, ecc. fra le persone. Se dice questo, allora su questo punto non c'è alcuna differenza fra le sue idee e le mie, e le decisioni *dipendono* – anche se di sicuro non interamente – da noi).

Tuttavia, non intendo discutere il punto. Tutto ciò che ritengo necessario dire è che io non ho mai creduto o indicato che le istituzioni (si pensi alla Chiesa) non abbiano alcuna influenza su di “noi” e sulle “nostre decisioni”. Asserire che noi possiamo influenzare le istituzioni non equivale ad asserire che esse non influenzano noi.

(e)

Vengo ora a una delle più evidenti interpretazioni errate presenti nell'articolo del sig. Rhees. A p. 320 (WA, p. 54). Egli chiede cosa possa significare il dire che «Le istituzioni sociali sono state fatte dall'uomo» (egli colloca la frase tra le citazioni, ma non è una mia frase), e alla pagina successiva decide infine¹⁵ di attribuirmi l'idea che tutte le istituzioni siano state progettate avendo in mente un certo fine. Scrive «Non vedo alcuna ragione per cui tutte le istituzioni siano state “progettate avendo in mente un certo fine”» (p. 321; WA, p. 53). Dato che la frase “progettate avendo in mente un certo fine” è mia e viene citata dal sig. Rhees nel precedente capoverso, è chiaro che egli vuole attribuirmi l'idea in questione.

Ma questa è un'idea circa l'origine delle istituzioni sociali che io non ho mai sostenuta e che ho ripetutamente rifiutata e denunciata come storicistica. Ho scritto, per esempio¹⁶:

solo una minoranza delle istituzioni sociali è intenzionalmente progettata, mentre la gran maggioranza di esse si è semplicemente “svilupata” come risultato involontario di azioni umane.

Si può essere più espliciti? Va detto che questo specifico brano si trova in *Miseria dello storicismo* (ed è stato pubblicato circa diciotto mesi prima de *La società aperta*). Ma faccio riferimento ad esso, ne *La società aperta*, nello stesso punto in cui introduco (vol. I, p. 43) l'espressione “ingegneria sociale”¹⁷. Ci sono inoltre, ne *La società aperta*, molti brani simili, che mettono in guardia il lettore dall'errore di confondere la mia teoria con la versione storicistica della teoria del contratto sociale e la sua generalizzazione, cioè [con] la teoria secondo cui lo Stato, e le istituzioni in generale, nascono con un contratto, con un progetto consapevolmente ideato. Ho già citato alcuni di questi brani. Due di essi (vol. I, p. 45, cap. 3, dopo la nota 10, e p. 87, cap. 5, testo alla nota 3) si trovano, come avvertimento contro interpretazioni erranee, immediatamente prima dei tre brani (vol. I, pp. 87, 94 e 46) che il sig. Rhees cita, nelle pp. 320-321 (WA, pp. 54-55), a sostegno dell'opinione secondo cui io dipenderei dalla teoria del progetto consapevolmente ideato. Un altro brano (vol. I, p. 143, cap. 6, testo fra le note 41 e 42), in cui metto in guardia contro l'essenzialismo e contro “l'interrogativo storicistico: Come ha avuto origine lo Stato”, è stato citato qui nella mia risposta al punto (b). E nel vol. I, p. 149 (cap. 6, testo alla nota 46), dichiaro esplicitamente di essere d'accordo con la seguente critica della teoria del contratto: «storicamente, non ci fu mai un contratto; ...storicamente, lo Stato non fu mai¹⁸ istituito» (cioè progettato consapevolmente); «le leggi non sono convenzionali, ma scaturiscono dalla tradizione, da una forza superiore, forse dall'istinto, ecc.». Tutto questo rende molto chiaro che io ho più volte ed esplicitamente

rinnegato l'idea a me attribuita.

Ma c'è una citazione – dal vol. I, pp. 94-95 (cap. 5, testo dopo la nota 9) – fatta dal sig. Rhees a p. 321 (WA, p. 51), che potrebbe sembrare contraddire questa prova (le altre due citazioni dal vol. I, pp. 88 e 46, non sostengono affatto la sua interpretazione, considerati gli avvertimenti introduttivi contro la loro interpretazione storicistica, vol. I, pp. 88 e 45, che il sig. Rhees semplicemente ignora). La citazione recita: «le istituzioni sono sempre fatte stabilendo l'osservanza di certe norme, progettate tenendo in mente un certo scopo». È chiaro che il sig. Rhees allude a questo brano, quando dice: «Non vedo alcuna ragione per credere che tutte le istituzioni siano state “progettate tenendo in mente un certo scopo”».

Ebbene, c'è una piccolissima differenza fra il brano stesso e l'allusione del sig. Rhees ad esso. Il brano dice: «Le istituzioni sono sempre fatte», mentre l'allusione del sig. Rhees contiene le parole «tutte le istituzioni sono state “progettate...”». Questa piccola differenza è così insignificante che nessun lettore dell'articolo del sig. Rhees potrebbe dubitare del fatto che egli, nonostante questa differenza, parafrasi semplicemente il mio significato. Ma se consideriamo il brano nel suo contesto, allora si rende evidente che la piccola differenza è significativa e che io non ho mai inteso parlare di tutte le istituzioni e che il brano *si riferisce solo a quelle istituzioni che sono progettate o “costruite” consapevolmente*. (Che esistano tali istituzioni – per esempio l'assicurazione sociale, ecc. – non può essere messo in dubbio).

Nel mio brano (vol. I, p. 94 ss., cap. 5, materiale dopo la nota 8) introduco l'idea di *leggi sociologiche*, cioè delle leggi naturali che definiscono le regolarità della vita sociale. Mi preoccupo di distinguerle dalle *leggi normative o norme*, e nello stesso tempo dalle cosiddette leggi storiche (nella cui esistenza non credo). Ma molte persone non riescono ad immaginare leggi sociologiche che non siano leggi storiche. Per aiutarle, spiego che ciò che ho in mente quando parlo di leggi sociologiche sono leggi riguardanti il *funzionamento* delle istituzioni sociali, piuttosto che la loro storia. Il loro ruolo nelle istituzioni sociali, affermo, può

essere paragonato a quello delle leggi meccaniche, come il principio della leva, nelle macchine. (Questo è il motivo per cui nel libro paragono le istituzioni alle macchine). E preciso, inoltre, che sia le *leggi sociologiche* (o *regolarità sociali*), sia le *leggi normative* o le *norme* svolgono un ruolo nel meccanismo istituzionale, e in particolare nella loro consapevole progettazione o costruzione. Io scrivo: «la loro costruzione richiede una qualche conoscenza delle regolarità sociali... Ma fondamentalmente le istituzioni sono sempre fatte stabilendo l'osservanza di certe norme, progettate tenendo in mente un certo scopo». E il brano termina riassumendo il tutto: «Nelle istituzioni, le leggi normative e le leggi sociologiche, cioè naturali, sono strettamente interconnesse» (vol. I, p. 94 ss., cap. 5, testo dopo la nota 9).

Perciò, nel suo contesto originale, il brano non significa affatto ciò che il sig. Rhees sostiene che significhi. Inoltre, c'è un esplicito e ripetuto avvertimento, solo poche pagine prima del brano, contro un'interpretazione storicistica delle mie idee; nel brano sottolineato (vol. I, p. 87, cap. 5, testo dopo la nota 3, corsivo non nell'originale) che la mia teoria *«non ha niente a che fare con l'asserzione storicistica che in origine le norme furono fatte o introdotte consapevolmente dall'uomo, anziché essere state semplicemente da lui scoperte come di fatto esistenti (ogni qualvolta egli fu esattamente in grado di scoprire qualcosa di questo genere). Essa quindi non ha niente a che fare con l'asserzione che le norme hanno origine con l'uomo»* (e non, per esempio, con Dio, o con la "natura" ecc.).

Questo avvertimento dovrebbe essere sufficientemente esplicito. Ma il sig. Rhees lo ignora. Inoltre, egli cita un brano, separato solo da tre righe dal mio avvertimento appena citato, come il testo o il punto di partenza per quella sua indagine (p. 320; WA, p. 54) sul possibile significato della frase «Le istituzioni sociali sono state fatte dall'uomo» (ripeto ancora una volta che questa frase non è mia), che alla fine lo porta, nella pagina successiva, ad attribuirmi la teoria dell'origine delle istituzioni attraverso una consapevole progettazione.

(f) (g)

Argomentando contro la mia presunta idea secondo cui tutte le istituzioni sono state progettate tenendo in mente uno scopo, il sig. Rhees scrive (p. 321; WA, p. 55): «Perché si dovrebbe dire questo del sistema penale, per esempio...? ... Ma in ogni caso, così come esistono ora, non c'è a quanto pare *alcuno* scopo per il quale vengono sostenute». In tal modo, egli passa a una critica dell'idea che egli, non esplicitamente ma dal modo in cui argomenta, attribuisce chiaramente a me: l'idea che esista *un* fine o scopo delle istituzioni (o forse di ogni istituzione; questo non è affatto chiaro). «Perciò, perché parlare dello “scopo” delle istituzioni sociali?», scrive il sig. Rhees (p. 322; WA, p. 56), come se io abbia mai parlato dello “scopo” delle istituzioni sociali. E critica l'idea evidentemente assurda che possiamo sensatamente «parlare dello “scopo” delle istituzioni sociali» precisando che un'istituzione può servire a vari scopi: «I sindacati – egli scrive (p. 322; WA, p. 56) – possono diventare “organi di lotta” o organizzazioni per la negoziazione con i datori di lavoro e per la fornitura di assistenza». Questa è sicuramente una buona argomentazione, ma forse non dovrei dirlo io, dato che l'argomentazione è mia. Si trova proprio nel primo paragrafo de *La società aperta*, in cui sono discusse le istituzioni sociali (vol. I, p. 45, cap. 3, testo dopo la nota 10); il sig. Rhees la cita a p. 321 (WA, p. 55), cioè nella pagina prima di quella in cui usa la mia argomentazione contro l'idea che mi attribuisce. Scrivo qui che una forza di polizia può essere usata come «uno strumento per la protezione della libertà e della sicurezza» oppure «trasformata in una decisiva arma di dominio classista... [e di oppressione]». In effetti, il mio brano contiene molti esempi di questo genere (e contiene, incidentalmente, un esplicito avvertimento contro l'idea storicistica che l'“origine” delle istituzioni sociali sia «dovuta a un determinato piano o progetto»).

«Penso che non esista – continua il sig. Rhees questa argomentazione a p. 324; WA, p. 59 – uno “scopo” dello Stato, un “vero fine del governo”...». Lo penso anch'io, e l'ho detto ne *La società aperta*; e mi sono spinto anche

oltre, dicendo che non dovremmo neppure tentare di rispondere alla domanda: «Che cos'è lo Stato, qual è la sua vera natura, il suo reale significato?». Ma questo non m'impedisce di chiedermi, in quello che chiamo "il linguaggio delle istanze politiche" (vol. I, pp. 143-145; cap. 6, testo dopo la nota 41): Che cosa voglio dallo Stato? Voglio che protegga me e gli altri dal furto, o voglio che sorvegli il mio comportamento morale e quello degli altri? Ciò equivale a dire che possiamo, e talvolta dobbiamo, considerare lo Stato come un possibile mezzo per certi fini: anche se questi fini sono i nostri fini (cioè forse i miei fini, che non necessariamente sono i vostri).

(h)

Le idee da (a) a (g) che il sig. Rhees mi attribuisce sono piuttosto ingenue che ripugnanti. Ma ora vengo a un'idea che davvero detesto. È l'idea che esista un certo determinato "fine della civiltà", e l'idea che questo fine sia il "miglioramento" – come se, fra parentesi, potessimo parlare di "miglioramento" in senso assoluto, senza avere in mente una qualche specie di fine diverso dal miglioramento.

Il sig. Rhees mi attribuisce queste idee in maniera abbastanza chiara ed esplicita alle pp. 330 (WA, p. 66) e 318 (WA, p. 51), ed in altri punti. Non sono del tutto sicuro se egli ritenga che io sostenga tali idee coscientemente, e che le sostenga perché mi piacciono, o se egli ritenga che il mio modo di pensare, o il mio approccio, mi costringa a sostenerle (forse inconsciamente) anche se possono non piacermi, cioè se egli ha scoperto che le mie idee portano a conseguenze che io non prevedevo, ma alle quali sono costretto a cedere, forse contro i miei migliori sentimenti.

Ebbene, la prima di queste alternative è certamente falsa; ho ripetutamente argomentato contro l'idea che dovremmo considerare un fine dell'evoluzione sociale, per esempio nel cap. 9, dove denuncio proprio questa idea come "utopismo"; qui argomento (vol. I, p. 199, cap. 9, testo dopo la nota 6) in particolare contro «la fede Platonica in un ideale assoluto e immutabile» e, nella

pagina precedente, contro l'opinione che non potremmo mai lavorare con un ideale mutevole¹⁹. E simili osservazioni vengono fatte in tutto il libro. Nello stesso tempo, sostengo che la politica di coloro che io chiamo gli "umanitari" è il tentativo di eliminare la sofferenza evitabile attraverso appositi mezzi quali gli ospedali, l'assicurazione sociale, ecc. Ed è una delle mie principali preoccupazioni dimostrare che l'adozione dell'atteggiamento umanitario (che non è oggetto di argomentazione o di scienza, ma di una decisione morale da prendere) non implica la proclamazione di un determinato fine o di un ideale per la società. Perciò, se il sig. Rhees crede che io sostenga coscientemente la teoria che esiste un (o un solo) fine della civiltà, allora certamente si sbaglia.

L'altra alternativa – cioè che io sia inconsciamente impegnato nella teoria che esiste un fine della civiltà – potrebbe essere discussa seriamente se solo il sig. Rhees precisasse chiaramente quali siano le mie idee che m'impegnano nella teoria in questione. Ma poiché si sbaglia sulle mie altre idee, non vedo alcuna possibilità di prendere questa alternativa sul serio.

Ma il sig. Rhees cerca di avvalorare le sue affermazioni secondo le quali io sosterei l'idea (h) con alcune citazioni.

La prima di queste citazioni si trova nella sua seguente affermazione (p. 330; WA, p. 66) in cui tenta di descrivere le mie idee: «il fine dell'ingegneria sociale è quello di "migliorare le cose", "migliorare la sorte dell'uomo" e "migliorare la civiltà"».

Proprio nel punto in cui io introduco per la prima volta nel mio libro l'espressione "ingegneria sociale" (vol. I, pp. 43-46, cap. 3, testo dopo la nota 9), dico abbastanza chiaramente che gli ingegneri sociali possono avere gli obiettivi più vari (arricchirsi; proteggere o distruggere la democrazia; controllare l'inflazione; o forse aiutare coloro che soffrono di cancro). Quindi, l'idea qui attribuitami non concorda né con le mie opinioni sull'ingegneria sociale, né con qualsiasi cosa in cui credo.

Ma nel brano appena citato, il sig. Rhees mette tre espressioni tra virgolette. Anche se egli non fornisce alcun

riferimento, sono stato in grado di rintracciare la prima delle tre, dove risulta che, nel contesto in cui s'incontra nel mio libro, non ha niente a che fare con il significato che il sig. Rhees attribuisce ad essa; è del tutto innocua. Discuterò questo brano (vol. I, pp. 162-163, cap. 7, testo dopo la nota 7) in maniera piuttosto estesa, perché altre sue parti vengono citate dal sig. Rhees in un modo che ne confonde e ne distorce il significato (in un paragrafo a p. 323, WA, p. 57, che comincia con le parole «Ciò viene confuso dall'affermazione di Popper...»).

Il brano in questione si trova in una discussione sulla teoria platonica circa la *leadership* e la scelta dei futuri leader. Esso sviluppa l'idea che la politica implica sempre alcuni *elementi personali* e alcuni *elementi istituzionali*, e cerca di dimostrare che Platone fraintende il ruolo svolto da questi due elementi. Dopo ciò, il brano procede con il discutere certi altri "critici della democrazia" (vol. I, p. 163 ss.; io avevo in mente soprattutto i marxisti) che «criticano la democrazia per i ... difetti di uno Stato democratico». Io affermo che, per tali difetti, dovremmo criticare non le istituzioni democratiche, ma piuttosto le persone che vivono in esse; ciò equivale a dire che «dovremmo piuttosto criticare noi stessi». Preciso che, se qualcuno vuole realizzare una riforma ragionevole in un regime tirannico, dovrebbe agire innanzitutto per «il violento rovesciamento del governo, e per l'introduzione di una struttura democratica». Contrariamente a questo, una democrazia «rende possibile la riforma delle istituzioni senza ricorrere alla violenza» (vol. I, p. 163). Con il metodo di convincere altre persone nella comunità dell'opportunità della riforma in questione. Riassumendo l'argomentazione, io scrivo (vol. I, p. 163):

Coloro che criticano la democrazia in base a considerazioni "moralì" non riescono a distinguere fra problemi personali e problemi istituzionali. Dipende da noi migliorare le cose. Le istituzioni democratiche non possono migliorare se stesse. Il problema del loro miglioramento è sempre un problema che riguarda le *persone* piuttosto che le istituzioni.

Ebbene, questo passaggio non dimostra, e non implica,

che io sostenga che il “miglioramento” sia il “nostro fine”; o il “fine della civiltà”; o il fine dell’“ingegneria sociale”. E affermo che la frase “Dipende da noi migliorare le cose”, così come viene usata in questo particolare contesto, significa chiaramente qualcosa di totalmente differente da ciò che il sig. Rhees intende quando la cita, tra virgolette, nella sua parafrasi della mia presunta idea che esista un «fine dell’ingegneria sociale» e che questo fine «sia quello di “migliorare le cose”...», in senso assoluto. In altre parole, questa è una citazione errata.

Ma lo stesso brano viene erroneamente citato dal sig. Rhees anche in un altro contesto (p. 323; WA, p. 57) in cui sostiene che la formulazione delle politiche è una questione istituzionale, e continua (cito interamente il brano del sig. Rhees; il corsivo è mio):

Ciò viene confuso dall’affermazione di Popper secondo cui «il funzionamento anche delle migliori istituzioni... dipenderà sempre, in grado considerevole»²⁰, dalle persone che ne fanno parte. Le istituzioni sono come fortezze. Esse debbono essere ben progettate e gestite... *Esse non possono migliorare se stesse. Il problema del loro miglioramento è sempre un problema che riguarda le persone piuttosto che le istituzioni.*

Ebbene, la frase che ho messo in corsivo, così come la cita il sig. Rhees, rasenta il nonsenso. Se confrontata al mio brano originale qui sopra, si scoprirà che è una citazione errata; io non parlo di “Esse” (cioè delle istituzioni in generale), ma parlo delle “istituzioni democratiche”; e lo faccio in un preciso contesto, cioè in polemica con coloro che criticano la democrazia perché non realizza le loro idee morali o i loro sogni politici: il che dà alla mia affermazione un significato che nessuno potrebbe dedurre dalla citazione del sig. Rhees. Infatti, questa citazione fa pensare che io parli di “miglioramento” in senso assoluto e quindi privo di significato, mentre nel contesto non è così. Io parlo di “critici della democrazia” che «criticano la democrazia su “basi” morali», e che quindi presuppongono, implicitamente, alcuni principi morali (come forse il dovere di proteggere i deboli economicamente), riguardo ai quali si può parlare del

miglioramento di alcune istituzioni (come la legislazione circa l'imposta sul reddito).

La stessa cosa vale per la prima citazione nella parafrasi del sig. Rhees delle mie presunte idee, secondo le quali «Lo scopo dell'ingegnere sociale è quello di “migliorare le cose”, “migliorare la sorte dell'uomo” e “migliorare la civiltà”»²¹. Più avanti (p. 330; WA, p. 66), il sig. Rhees esclama: «come se “promuovere la società” significasse qualcosa». Sono totalmente d'accordo; tuttavia, se questa critica significa qualcosa – in un contesto interamente dedicato alla critica de *La società aperta* – allora significa che le parole “promuovere la società” o per lo meno “migliorare la società”, sono tratte dal mio libro e rappresentano le mie idee. Ma questo è semplicemente falso. Poiché il sig. Rhees non fornisce alcun riferimento, non posso dire quale brano egli abbia distorto. Tutto ciò che posso dire è che io non ho mai sostenuto, o espresso, idee così ripugnanti e ridicole.

Ma il sig. Rhees fornisce un riferimento al mio libro in un brano simile nella stessa pagina (330; WA, p. 66). Egli scrive:

“Miglioramento”, come il “bene comune”, implica un fine o un movimento sociale universale. È una questione di promozione della causa della società nel suo complesso. Popper parla di “fine della civiltà” (vol. I, p. 1). L'ingegneria sociale è proprio il modo scientifico di promuovere questo fine.

Di nuovo posso solo dire che io non sostengo nulla che possa anche lontanamente somigliare a tutto ciò. E quando il sig. Rhees si riferisce alla p. 1 del vol. I, egli semplicemente mi cita ancora una volta in maniera errata. L'espressione “fine della civiltà” non si trova in questa pagina, né in qualsiasi altro punto del mio libro; ed in nessun punto nel libro dico qualcosa che possa, senza una grossolana distorsione del mio significato, essere interpretato nel senso della presunta parafrasi che il sig. Rhees fa delle mie idee.

Ma cosa dico realmente a p. 1 del vol. I (trad. it. p. 19)? È la prima pagina della mia introduzione, dove cerco di dare al mio lettore una prima vaga idea degli argomenti

discussi nel libro. «Questo libro», scrivo,

solleva numerosi problemi che possono non risultare immediatamente evidenti dall'indice. Esso delinea alcune delle difficoltà di fronte alle quali si trova una civiltà che tende all'umanità e alla ragionevolezza, all'uguaglianza e alla libertà; una civiltà... che continua a crescere, malgrado il fatto che sia stata tradita da così tanti dei leader intellettuali del genere umano... Esso cerca quindi di contribuire alla nostra comprensione del totalitarismo e dell'importanza di una lotta perenne contro di esso.

Ebbene, questo brano è certamente un po' retorico (ciò che si può forse scusare se si considera il fatto che questo volume I venne completato nell'ottobre 1942). Ma esso certamente non contiene la teoria di un dato "fine della civiltà". È vero che cerco di descrivere la "nostra" civiltà (contrariamente a quella dei totalitari) con alcune delle idee che risultano più influenti nel suo sviluppo: umanità e ragionevolezza; uguaglianza e libertà; è vero che affermo di credere io stesso in queste idee; ma non è vero che nel libro s'incontrino le parole "fine della civiltà"; e non è vero che la mia frase «una civiltà... che tende all'umanità» (quella più vicina alle parole che il sig. Rhees mette nella citazione) implichi, nel suo significato e nella sua intenzione, che io sostenga l'idea, a me attribuita dal sig. Rhees, che esista (o che non esista) un "fine della civiltà" oggettivo o assoluto e che questo fine sia il "miglioramento".

A nessuno (e quindi neanche a un filosofo) può essere rimproverato di non scrivere in maniera tale da rendere impossibili interpretazioni errate. Le parole hanno i loro significati solo nei loro contesti. Sarà quindi sempre possibile interpretare alcune delle parole effettive di un autore in un modo che ne distorce il significato contestuale; non è necessario distorcere le parole stesse. Siamo qui di fronte ad un metodo di filosofare universalmente applicabile. Proprio per questo sarà un triste giorno per la filosofia quello in cui metodi di questo genere otterranno un qualcosa di simile a uno status istituzionale: quando i filosofi inizieranno a rassegnarsi al

fatto che tali metodi siano applicati come parti del loro lavoro quotidiano.

2. SCIENZA SOCIALE E INGEGNERIA SOCIALE

Nella parte restante di questa replica, non continuerò nel mio tentativo di chiarire dettagliatamente tutti i fraintendimenti e le errate citazioni. Ciò richiederebbe semplicemente troppo spazio (e troppo tempo). Mi accontenterò di elencare alcune delle molte idee che il sig. Rhees mi attribuisce erroneamente e di metterle in contrasto con le mie proprie idee.

- (a) Il sig. Rhees mi attribuisce la sorprendente idea (si veda il suo paragrafo alle pp. 317-318; WA, p. 51; l'intera p. 318 e l'ultimo paragrafo del suo saggio) che (mentre le *scienze naturali* studiano le leggi naturali) le *scienze sociali* sono interessate alle *leggi normative*.
- (b) Il sig. Rhees mi attribuisce l'idea che, mentre è compito delle scienze naturali studiare le leggi naturali, il compito delle scienze sociali non è quello di *studiare* le leggi normative, ma quello di *cambiarle*, e di cambiare con esse la società. Scrive (p. 318; WA, p. 51) «Popper non pensa allo *studio* della società quando parla di scienza sociale. Pensa al suo *cambiamento* “scientifico”: alla soluzione di “problemi pratici”». Io non ho mai sostenuto niente di simile a queste due idee, che posso solo descrivere come idee contrarie a tutto ciò in cui credo. Il brano del mio libro (vol. II, p. 263, cap. 23, testo fra le note 10 e 11) che il sig. Rhees cita all'inizio del suo articolo e che usa come punto di partenza per attribuirmi le idee (a) e (b) dice, nel suo proprio contesto e nella formulazione, che le scienze sociali *teoriche*, come le scienze naturali *teoriche*, possono trarre giovamento dal prestare attenzione ai problemi pratici di ingegneria. Ma il sig. Rhees interpreta la citazione, che in realtà enfatizza l'analogia fra le scienze naturali e le scienze sociali, come prova per la sua

tesi secondo cui io crederei che le scienze sociali, in contrasto con le scienze naturali, siano «interessate ai “problemi pratici”» (p. 317; WA, p. 50). Quanto al *cambiamento* delle leggi normative (qualunque cosa questo possa significare), esso semplicemente non è, a mio parere, compito di nessuna scienza.

- (c) Il sig. Rhees dice di me (p. 318; WA, p. 51): «Questo è il motivo per cui egli pensa che se le scienze sociali fossero scientifiche sarebbero forme di ingegneria sociale». Ma questa è solo una conseguenza dell'opinione del sig. Rhees riguardo alle mie opinioni, e contraddice completamente le mie vere idee. Io ho introdotto l'espressione “ingegneria sociale” per ricordare al lettore l'idea che la relazione fra le scienze sociali teoriche (teoria economica, teoria politica) e le loro applicazioni (nella politica economica, o nella legislazione costituzionale) è *analogica* a quella, per esempio, fra la teoria dell'elettricità e la sua applicazione nell'ingegneria elettrica. Il sig. Rhees sembra, in alcuni punti, interpretare il mio uso dell'espressione “ingegneria sociale” proprio nell'ovvio senso in cui era inteso. Scrive, per esempio, (p. 321; WA, p. 55) che una certa considerazione «rende l'analogia con l'ingegneria meccanica piuttosto debole». Questa osservazione presuppone che ciò che la mia terminologia tende ad enfatizzare sia l'analogia appena citata; e contraddice la sua altra interpretazione della mia intenzione: la sua opinione secondo cui io intendo *identificare la scienza sociale* (se è “scientifica”) con l'*ingegneria sociale* (pur asserendo – come effettivamente io faccio – che le scienze teoriche debbono essere distinte dalle loro applicazioni in ingegneria).
- (d) Il sig. Rhees dice (p. 318; WA, p. 52) che «quando Popper parla di rendere scientifiche le scienze sociali, intende generalmente di rendere scientifica la *politica* sociale». Ma io non ho mai parlato di rendere “scientifiche” le scienze sociali, anche se talvolta mostro che alcune teorie (come quelle di Marx, o di

K. Mannheim) hanno preteso a torto di avere uno status scientifico. E non credo che esista un qualcosa come una politica “scientifica”, anche se credo che sia possibile applicare i risultati delle scienze sociali alla propria scelta dei mezzi e forse anche alla critica di certi fini che, in considerazione dei risultati di alcune scienze sociali, possono a volte rivelarsi impossibili.

- (e) Il sig. Rhees scrive (p. 327; WA, p. 62; la citazione è tratta dal cap. 23, testo fra le note 11 e 12): «Popper pensa che si è iniziato a introdurre l'ingegneria nelle istituzioni sociali quando si ha il controllo pubblico attraverso la libera critica, come nella scienza, e quando le istituzioni usano “il metodo del ‘trial and error’, dell'inventare ipotesi che possono essere controllate di fatto, e del sottometterle a test pratici”» (vol. II, pp. 263-264). Ma io non penso niente del genere. Il brano citato (fa parte, nel testo originale, del brano che il sig. Rhees cita in modo errato all'inizio del suo saggio) non contiene una sola parola, o una sola allusione, sulle istituzioni; è solo una breve descrizione dei «metodi teorici che sono fondamentalmente gli stessi in *tutte* le scienze»; e l'idea a me attribuita (che contraddice il mio testo) che le *istituzioni* usino questi metodi mi sembra una vera pazzia. Analogamente, l'osservazione del sig. Rhees, secondo la quale io “penso” che «si è iniziato a introdurre l'ingegneria nelle istituzioni sociali», mi attribuisce un'idea che considero sciocca. Come l'ingegneria meccanica, l'ingegneria sociale “iniziò” molto prima della scienza o, per esempio, della “critica pubblica”. Essa “iniziò” con il primo uso consapevole di un'istituzione sociale (forse una danza di guerra) come mezzo in vista di un fine (forse per incitare un'orda esitante). Ma, per essere più precisi, possiamo essere ragionevolmente certi che, come nel caso dell'ingegneria meccanica, o dell'uso del fuoco, ecc., non ci fu alcun preciso inizio. Due idee che il sig. Rhees sembra attribuirmi nel brano citato ed in altri punti sono (1) che l'ingegneria sociale è un (o il)

modo scientifico di fare le cose nella vita sociale, (2) che il modo scientifico di fare le cose nella vita sociale è il modo della critica pubblica. (Egli critica per esteso quest'ultima idea nelle pp. 327-330; WA, pp. 62-65.) Ma, anche se ritengo che senza una critica pubblica non si potrebbero neppure scoprire certi fatti elementari della vita sociale come gli atteggiamenti dei vari individui e gruppi nei confronti di politiche adottate o proposte, ed anche se ritengo che senza una critica pubblica la scienza sarebbe difficilmente possibile, non ritengo certamente né che la critica pubblica equivalga alla scienza sociale, né che essa equivalga all'ingegneria sociale, né che renda la politica "scientifica", né qualsiasi cosa del genere.

3. IL METODO SCIENTIFICO E I SUOI LIMITI

Una delle idee o degli atteggiamenti più esecrabili attribuiti a me dal sig. Rhees è che io voglia rendere tutto "scientifico". Rendere «scientifiche le scienze sociali»; (p. 318; WA, p. 52) «rendere scientifica la politica sociale» (*ibidem*); «il modo scientifico di promuovere il "fine della civiltà"» (p. 330; WA, p. 66) ne sono alcuni esempi.

La verità è che io detesto questo genere di presunzione (chiamata "scientismo" dal professor Hayek²²), e che l'intera tendenza del mio libro è di attaccarla. Uno degli obiettivi principali del primo volume è di *attaccare* la pretesa che dovrebbero governare coloro che fanno o che si suppone che sappiano (i "filosofi" di Platone o, ai nostri giorni, gli esperti, gli scienziati, i manager e così via): la presunzione della saggezza o della scienza al potere. E il secondo volume è, nel complesso, un attacco nei confronti del moderno "scientismo" nella politica: nei confronti delle pretese dei marxisti che il marxismo sia una politica "scientifica". E io *non* tento di sostituire queste pretese con altre simili; al contrario, dico sempre che, se comprendiamo correttamente la scienza e la sua applicazione, vedremo che "il sapersi disimpegnare volta

per volta” o il “cavarsela alla meno peggio” sono le analogie più vicine ai metodi di ingegneria fisica che si possono trovare nel campo delle scienze sociali applicate. E poiché la presentazione del sig. Rhees di quelle che ritiene siano le mie idee le fa sembrare così presuntuose, sciocche e “scientiste”, citerò dalla mia “Introduzione” (vol. I, pp. 21-22), dove scrivo:

L'analisi sistematica dello storicismo aspira al rango di lavoro scientifico. Questa aspirazione è estranea al presente libro... Ciò che esso deve al metodo scientifico è, in larga misura, la consapevolezza dei suoi limiti: esso non offre prove dove nulla può essere provato e non pretende di essere scientifico dove non può fornire più che un personale punto di vista. Esso non si propone di sostituire ai vecchi sistemi... un *nuovo sistema*.

Ma è perfettamente vero che sono interessato ai problemi del metodo scientifico, che sto cercando di studiare i metodi delle scienze sociali e, più in particolare, i loro *limiti*.

Ma il sig. Rhees:

- (a) Mi attribuisce l'idea che la politica possa essere resa “scientifica”.
- (b) Mi attribuisce l'idea che la scienza non possa degenerare (per esempio, in tecnologia pura) e cessare di essere scienza; che “il metodo” della scienza assicura in qualche modo il suo successo e il suo futuro. «Il dimenticare – scrive il sig. Rhees a p. 326; WA, p. 62 (corsivo mio) – o il trascurare la possibilità di degenerazione della scienza è collegato con *l'idea che la scienza sia tutta una questione di “metodo”*. Questa è un'idea che Popper esplicitamente condivide. È fondamentale dal suo punto di vista che lo sviluppo della scienza sia sottoposto ad autocontrollo. Ma è un'idea di tipo ingenuo. È come confondere la moralità con la precisione».

Anche se non pretendo di capire l'ultima frase del sig. Rhees – la metafora è troppo profonda per me – sono d'accordo con lui che l'idea piuttosto vaga che mi attribuisce «è un'idea di tipo ingenuo». Ma vorrei solo

capire perché pensa che io la sostenga. Anche se il brano citato del sig. Rhees non rende questa idea molto chiara, posso capire che cosa egli intenda. Egli intende l'idea che "il metodo" della scienza assicura (o controlla) il suo futuro sviluppo. O, in altre parole, che è qualcosa di simile a un metodo infallibile. Ma io ho sempre combattuto questa idea. Se il sig. Rhees avesse tentato di capire la sua citazione (p. 317; WA, p. 50) dal mio libro (vol. II, pp. 263-264, cap. 23, testo fra le note 11 e 12; corsivo non nell'originale) in cui fornisco una breve descrizione del metodo scientifico, «il metodo del "trial and error", dell'*inventare ipotesi* che possono essere fattualmente controllate, e del sottometerle a test pratici», allora avrebbe visto che io suggerisco che il formulare ipotesi è un processo d'*invenzione*, e che su questo difficilmente si può dire qualcosa di diverso dal fatto che un tale processo ha bisogno di cose come l'immaginazione, l'intuizione o un'idea brillante; in altre parole, esso è qualcosa che non può essere analizzato, e per il quale *non possiamo stabilire un metodo* – e certamente non un metodo infallibile.

L'affermazione del sig. Rhees che l'idea opposta è «un'idea che Popper condivide esplicitamente» è priva di fondamento, e lo è anche la sua affermazione secondo cui io "trascuro" la possibilità di una "degenerazione della scienza"; tutto il mio libro combatte contro certe forme degenerate di scienza. Inoltre, ritengo che l'interesse per la scienza pura possa un giorno sparire facilmente, e con esso la scienza pura. In realtà, ho scritto²³: «*D'altronde, e questo è importante, dobbiamo renderci conto che, anche con la migliore organizzazione istituzionale del mondo, il progresso scientifico potrebbe un giorno fermarsi*». Ciò avvalora forse l'affermazione del sig. Rhees, secondo cui «è fondamentale – per le mie idee – che lo sviluppo della scienza sia indipendente»?

4. CRITICA PUBBLICA E RESPONSABILITÀ PERSONALE

Ho cercato di scoprire cos'è che irrita così tanto il sig. Rhees nei miei scritti da attribuirmi la più fantasiosa

raccolta d'idee che io possa immaginare. Non sono sicuro di aver ragione; ma poiché c'è un'idea che egli mi attribuisce e che io sostengo davvero (anche se non proprio nella forma in cui il sig. Rhees me l'attribuisce), sembra ragionevole supporre che proprio questa idea abbia causato così tanta irritazione. È l'idea che “noi” siamo responsabili fino a un certo punto (e *non*, come egli ripete continuamente, “sempre” e “totalmente”) per la moralità che adottiamo e per le istituzioni che tolleriamo. È proprio questa idea che il sig. Rhees attacca per la prima volta a p. 320; WA, p. 53, e che continua ad attaccare fino all'ultimo.

A p. 323; WA p. 58, prende la radio come esempio di un'istituzione di cui “noi” non siamo moralmente responsabili. Egli conclude la sua argomentazione dicendo (p. 324; WA, p. 58): «Il fatto che la gente sia divenuta dipendente dalla radio e si senta perduta senza di essa significa che la sua influenza è qualcosa di più di quella di uno strumento che “noi” potremmo usare per esercitare la nostra buona e cattiva influenza». Certamente, è molto più che un “semplice” strumento (questo è uno dei nostri vecchi problemi discussi sopra nella parte 1). Ma ciò significa forse che “noi” non possiamo usarlo per esercitare la nostra influenza, per il bene o per il male? Se, per fare un esempio banale, i miei vicini lo usano (come fanno) senza alcuna considerazione per le mie modeste e ragionevoli esigenze²⁴, avrei torto a sostenere che essi hanno una certa dose di responsabilità nell'agire in tal modo? Oppure, supponiamo che “noi” consideriamo cattivi i programmi presentati, siamo allora “noi”, o più precisamente gli ascoltatori (si dà il caso che io non possieda una radio) totalmente innocenti? Non possiamo “noi” fare qualcosa a questo proposito, scrivere per esempio una lettera al *Times*, o smettere di essere ascoltatori? Non dico che tali misure abbiano sempre e necessariamente successo. Ma talvolta hanno avuto successo, e in grado sorprendente. La critica pubblica – critica da parte di persone come voi e io – ha avuto un grande ruolo nella lotta contro la schiavitù, nella lotta contro il lavoro minorile; nella lotta contro la crudeltà verso gli animali. Sembra persino avere influenza sugli

uomini che controllano la BBC. La critica pubblica, ovviamente, non è tutto. Da sola, non può risolvere il conflitto d'interessi o d'ideali. Ma può rendere le parti in conflitto più reciprocamente consapevoli. Può disporre coloro che non sono intolleranti al compromesso, e rendere gli altri più tolleranti. E può rendere possibile, per “noi”, influenzare la politica di coloro che controllano le istituzioni, purché “noi” ce ne occupiamo sufficientemente. E forse dal vostro o dal mio coraggio può dipendere il futuro di una istituzione (non “del tutto”, ovviamente, ma “in misura considerevole”).

Ciò è anche più vero se per caso “noi” stessi ci troviamo in una posizione di una certa influenza: se, per esempio, “noi” stiamo per tenere una conversazione radiofonica, o per scrivere un articolo per *Mind*. In questi casi, la nostra responsabilità personale per gli standard istituzionali aumenta chiaramente; in proporzione, per così dire, con la nostra influenza.

In tali casi, non vale dire: «Recito semplicemente la mia parte e non mi preoccupo del modo in cui essa influenza l'istituzione». Infatti, il modo in cui recitiamo la nostra parte è solo una parte – la nostra parte – di quell'interazione tra le singole azioni che costituiscono l'istituzione; ed esso influenza le altre parti.

Per esempio, nello scrivere il suo articolo, il sig. Rhees non solo ha utilizzato *Mind* come strumento per esprimere le sue opinioni, ma ha esercitato un'influenza personale sugli standard della discussione filosofica, e delle istituzioni che servono a questa discussione. Ed altrettanto faccio io nella mia risposta. In effetti, è stata principalmente questa considerazione sulla responsabilità che mi ha fatto decidere di spendere energia e tempo in un tentativo di analizzare i metodi di un attacco condotto in maniera piuttosto maldestra, e sarebbe stato molto più semplice e più facile ignorarlo, e quindi molto più piacevole per tutte le persone interessate.

¹ [Questo saggio fu in origine proposto a *Mind*, ma venne rifiutato da G.E. Moore, che scrisse a Popper una lettera di 8 pagine al riguardo (11 novembre 1948), cui Popper rispose il 28 novembre (entrambe le lettere si trovano nell'Archivio Popper 28.11). Nella sua risposta, Popper scrisse che aveva “deciso di non pubblicare la [sua] risposta al sig. Rhees”. Comunque, più tardi il saggio venne leggermente rivisto e preparato per la pubblicazione nella sezione “Confutazioni” di *Congetture e confutazioni*. Ian Jarvie (allora assistente di Popper) ci ha detto che deve essere stato eliminato da quel volume in un certo momento tra il 1960 e il 1961; certamente prima che fosse spedito agli editori il manoscritto (le cui bozze furono ricevute nel dicembre 1961). Jarvie ricorda che Popper era insoddisfatto del saggio, riteneva che non andasse molto bene con le altre “Confutazioni”, ed era preoccupato che la discussione fosse troppo specifica su Rhees. Abbiamo utilizzato l'ultima versione del saggio risalente a quel periodo (Archivio Popper 36.22). Popper, in quel tempo, iniziava il saggio rivisto nel modo seguente:

«Quella che segue è una risposta all'articolo «Social Engineering» di Rush Rhees. La pubblico qui: (a) perché contiene alcune utili elaborazioni di punti di *La società aperta*; (b) per mostrare ciò che comporta una risposta completa alla critica quando c'è di mezzo un malinteso; e (c) per spiegare perché, a causa di (b), non si possano sprecare tempo ed energie nel rispondere a questa specie di critica».

Per questa pubblicazione, i curatori hanno fornito i riferimenti di pagina relativi alla ripubblicazione del saggio di Rhees nel suo *Without Answers* (cfr. nota 2, sotto). Inoltre, abbiamo aggiunto ai riferimenti relativi alle pagine di Popper della prima edizione de *La società aperta*, quelli relativi alle note, perché sono più costanti fra le varie edizioni. Tuttavia Popper rivide il testo del libro nelle successive edizioni, e in alcuni casi ha modificato la formulazione alla quale egli e Rhees facevano riferimento, cosicché chiunque voglia seguire i particolari precisi di questo scambio potrebbe avere bisogno di fare riferimento alla prima edizione. Abbiamo anche tacitamente corretto alcuni piccoli errori di citazione privi d'importanza per la sostanza della discussione. Rhees fece molte osservazioni sul lavoro di Popper, che talvolta illustrava citando brevi frasi per le quali molto spesso non forniva alcuna fonte. Popper, come si vedrà, non solo contestò l'interpretazione di Rhees, ma in alcuni casi negò di aver scritto qualche frase da lui attribuitagli. Moore, nella sua lettera a Popper (che per motivi di copyright non siamo in grado di riprodurre), pur concordando sul fatto che Rhees avesse travisato Popper, fu anche in grado d'individuare alcune fonti delle citazioni che Popper sosteneva non esistessero. Egli contestò anche diverse affermazioni di Popper. Dove fu in grado d'individuare una fonte per una tale citazione contestata, noi l'abbiamo indicata nelle note, anche se non abbiamo discusso i casi nei quali Moore entrava in questioni più ampie riguardanti l'interpretazione di Rhees del testo di Popper].

² *Mind*, anno LVI, n. 224, pp. 317-331. [Da allora è stato ristampato in RUSH RHEES, *Without Answers*, Routledge, London 1969, pp. 50-68].

³ [A questo punto, il testo aveva la seguente frase, che appariva come se fosse stata segnata per una possibile eliminazione: «A volte egli rende le idee che mi attribuisce abbastanza chiare, a volte le lascia in uno stato

di confusione e d'imprecisione; ma sono tutte talmente infantili da rabbrivire al pensiero che qualcuno le possa attribuire a me»].

⁴⁴ Non è, tuttavia, una critica corretta del particolare brano del mio libro (vol. I, p. 88, cap. 5, testo dopo la nota 3) al quale si fa riferimento. Il sig. Rhees, nella citazione, omette le ultime quattro parole dell'ultima affermazione che cita; ciò altera il significato del mio brano e ha contribuito a quell'impressione di "rudezza" che il sig. Rhees critica. L'ultima affermazione recita, per intero: «Le norme sono fatte dall'uomo nel senso che non dobbiamo incolpare nessuno se non noi stessi per la loro esistenza; né la natura né Dio». Si omettano, come fa il sig. Rhees, le ultime cinque parole e il riferimento a "noi stessi" diventa praticamente privo di significato. Il sig. Rhees può scrivere di conseguenza nelle sue osservazioni sul mio brano (p. 320; WA, p. 54): «Dire che un "uomo" è moralmente responsabile di qualcosa è privo di significato». Mi chiedo se questa osservazione sarebbe suonata in modo altrettanto convincente se avessi scritto: «Dire che un "uomo", piuttosto che la "natura" o "Dio", è moralmente responsabile, per esempio, della discriminazione razziale, è privo di significato».

⁵⁵ Si vedano in particolare le parti II e III del mio «Misery of Historicism», in *Economica*, vol. XI, 1944, pp. 119-137 e vol. XII, 1945, pp. 69-89. [Si veda ora *Miseria dello storicismo*, cit.].

⁶ [Moore precisò che Popper aveva scritto: «Come le macchine, esse [le istituzioni sociali] hanno bisogno di un'intelligente supervisione da parte di qualcuno che ne conosca il modo di funzionamento e, soprattutto, lo scopo»; cfr., il testo appena prima della nota 9 nel capitolo 5].

⁷ Nel mio libro, vol. I, p. 93 (cap. 5, testo alla nota 7) c'è un "le" (*the*) anziché un "che" (*that*). (Questo errore di stampa non ha, ovviamente, niente a che fare con la questione qui discussa). [Ne *La società aperta* c'è una nota a piè di pagina riguardante la *Greek Philosophy* di Burnet, vol. I, p. 252, ed il *Protagora* di Platone, p. 300 ss.].

⁸ A p. 319; WA, p. 53. E vi aggiunge una nota a piè di pagina, cioè: «L'espressione "strettamente interconnesse" nasconde molte difficoltà». Perché "nasconde"? Perché non dire, piuttosto, che "apre" molti nuovi problemi? Non ho mai preteso di risolvere qui un problema; al contrario, il mio testo dimostra che intendevo soltanto introdurre certe distinzioni.

⁹ Il verbo "insinua" è usato intenzionalmente. Vi sono più di una dozzina di brani nell'articolo del sig. Rhees che sono insinuazioni. Non potremmo definire diversamente un brano come questo (p. 331; WA, p. 67): «Popper ripete che "siamo sempre noi a decidere" e sembra pensare che da questo derivi qualcosa d'importante». La frase si trova nel mio vol. II, p. 277 (cap. 24, testo prima della nota 11), dove io rilevo le differenze fra (a) il risultato di un esperimento che è in gran parte indipendente da "noi", e che può determinare il destino di un'ipotesi, e (b) le conseguenze concrete – che "noi" dobbiamo valutare – di una decisione. «Le conseguenze – scrivo io – non determinano (il valore della) nostra decisione; siamo sempre noi a decidere». Il sig. Rhees non solo toglie una frase fuori dal suo contesto, che solo le dà significato, ma insinua anche che non ci sia niente nel contesto che le dia un significato.

¹⁰ [L'"impulso alla produzione" fu un'iniziativa presa dopo la Seconda Guerra Mondiale dal governo britannico per aumentare la produttività

economica. L'*Aristotelian Society* e la *Mind Association* sono organizzazioni di filosofi britannici; l'adesione alla prima avviene attualmente attraverso sottoscrizione; alla seconda, abbonandosi personalmente alla rivista britannica di filosofia, *Mind*. Esse tengono una riunione congiunta, la "sessione congiunta", una volta all'anno, in cui vengono presentati saggi filosofici, che vengono pubblicati (in anticipo) nei *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*; l'*Aristotelian Society* tiene anche riunioni regolari, i cui saggi, pronunciati dietro invito, sono pubblicati nei *Proceedings of the Aristotelian Society*].

¹¹ In altri punti de *La società aperta* discuto l'idea marxiana che «poiché siamo tutti e ciascuno rinserrati nella rete» (cioè delle istituzioni sociali) «non possiamo seriamente tenerle testa», vol. II, p. 134 e ss. (cap. 16, testo dopo la nota 4). Questa è l'esagerazione che io combatto; ma ammetto sempre che le istituzioni, comprese le nostre politiche, ci influenzano in maniera davvero notevole. Cfr. anche, al riguardo, la mia valutazione dell'analisi istituzionale di Marx (vol. II, p. 229 ss., cap. 21, testo dopo la nota 7), e la mia analisi del contesto istituzionale della libera discussione e della disciplina che esso crea, nel cap. 23. Inoltre, si veda la mia concezione della "logica situazionale" nel cap. 14 (cfr. il testo dopo la nota 12) e nella *Miseria dello storicismo*, paragrafo 31.

¹² L'ultimo brano è tratto da p. 331; WA, p. 67 (corsivo mio); il sig. Rhees, qui, scrive: «Non ne segue che i principi che noi adottiamo dipendano soltanto da noi, a meno che questa non sia altro che una tautologia». Ma questa è certamente l'insinuazione di una tautologia da parte del sig. Rhees, e non una mia tautologia, perché io non ho mai affermato niente del genere.

¹³ Ap. 320, WA, p. 54, il sig. Rhees afferma, citando tra virgolette la mia idea delle norme, che non c'è alcun «motivo per dire che "la responsabilità per esse è interamente nostra"». Ma io non ho detto questo (non ho mai usato la parola "interamente" in tali contesti). [In realtà, come G.E. Moore ha fatto rilevare a Popper nella sua lettera dell'11 novembre 1948, Rhees sta qui citando il testo di Popper (frase dopo la nota 5 nella prima edizione de *La società aperta*, cap. 5, p. 91). Popper, tuttavia, precisò in questo brano di aver fatto un'affermazione che è "stata spesso fraintesa", e nelle edizioni successive, egli modificò la frase in questione in questo modo: «L'affermazione che le norme sono fatte dall'uomo (fatte dall'uomo non nel senso che furono coscientemente concepite, ma nel senso che gli uomini possono giudicarle e modificarle – cioè nel senso che la responsabilità per esse è interamente nostra) è stata spesso fraintesa»]. Inoltre egli mi cita – questa è la seconda citazione nel suo articolo, p. 317; WA, p. 50 – come sostenitore dell'idea che "l'uomo sia l'artefice del proprio destino", ecc. Ma la citazione è tratta da un brano (vol. I, p. 44; cap. 3, testo dopo la nota 9) che per due volte (pp. 44-45) è caratterizzato dal fatto di parafrasare alcune idee di Platone. Le mie proprie idee su questi argomenti sono un po' più modeste – equivalgono alla convinzione che noi possiamo mettere sotto controllo la guerra e il crimine internazionale; ed io non uso mai il termine piuttosto presuntuoso storicistico di "destino" per esprimere le mie idee positive.

¹⁴ Il sig. Rhees adotta abbastanza spesso questo metodo, per esempio nell'ultimo capoverso nella stessa pagina (325) in cui fornisce le ragioni

(che non assomigliano affatto alle mie vere idee) per cui io sosterrai un'opinione alquanto confusa che non sostengo.

¹⁵ [Nel manoscritto, il testo di Popper ha qui “in ultima analisi, infine”].¹⁶ [Cfr., ora, *Miseria dello storicismo*, p. 77].

¹⁷ Non mi aspetto certamente che ogni lettore del mio libro legga *Miseria dello storicismo*. Ma è davvero troppo aspettarsi da uno scrittore che intende esporre e criticare le mie idee sull'ingegneria sociale in *Mind* che abbia presente un saggio al quale faccio riferimento ripetutamente ed esplicitamente nel mio libro, in quanto, più in particolare, spiega più esaurientemente il problema specifico dell'“Ingegneria sociale”? Se egli si sente (come il sig. Rhees ammette) piuttosto insoddisfatto, o forse addirittura sconcertato, da ciò che scrivo nella mia *Società aperta*, presuppone davvero un livello troppo esigente di erudizione l'aspettarsi che egli presti attenzione alla nota seguente (9, al cap. 3), annessa al brano in cui l'espressione “ingegneria sociale” viene introdotta per la prima volta ne *La società aperta*: «Per una più dettagliata analisi dei problemi connessi con l'ingegneria sociale e con la tecnologia sociale, si veda... il mio «Miseria dello storicismo», in *Economica*, 1944-1945».

¹⁸ Ovviamente si potrebbe dire che alcuni “Stati” (gli Stati Uniti, la Svizzera, ecc.) sono effettivamente Stati costituiti con un contratto.

¹⁹ [L'argomentazione di Popper è che l'ammissione che i nostri ideali potrebbero cambiare è fatale per l'approccio “utopico”. Per la discussione di questo punto, che deve essere contemporanea a questo saggio, si veda la bozza di Popper «Utopismo e società aperta», che abbiamo riprodotto come appendice a «Valori pubblici e valori privati», ed anche la discussione in «Ideale e realtà nella società», cap. 6 nella presente raccolta, che ha anche costituito la base del cap. 9 de *La società aperta*].

²⁰ Si noti la mia osservazione “in grado considerevole”. Il sig. Rhees la cita, ma non viene dissuaso dall'attribuirmi continuamente l'idea che istituzioni, norme, principi, ecc. dipendano “sempre”, “totalmente” e “solamente” dall'intenzione consapevole di singole persone, nonostante la mia enfasi sul ruolo svolto nella vita sociale da quelle che chiamo le “conseguenze non intenzionali delle azioni umane”.

²¹ [Il testo di Popper ha qui, tra parentesi quadre: «Quanto alle espressioni “migliorare la sorte dell'uomo” e “migliorare la civiltà” – anche queste a me attribuite a p. 318 – sono sicuro che, se mai le avessi usate, cosa che credo difficile, il contesto era altrettanto innocuo». Moore, nella sua lettera a Popper, precisò che Popper aveva usato la frase “miglioramento della sorte dell'uomo” nel cap. 9, testo dopo la nota 2].

²² Cfr. F.A. VON HAYEK, «Scientism and the Study of Society», in *Economica*, n.s., voll. 9-11, 1942-1944 [trad. it. «Lo scientismo e lo studio della società», in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Il Mulino, Bologna 1988]. [Ora cfr. la prima parte del libro di Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, Indianapolis, Indiana 1979 (trad. it. *L'abuso della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008)].

²³ Cfr. *Miseria dello storicismo*, cit., pp. 155-156.

²⁴ [I Popper, quando si trasferirono dalla Nuova Zelanda a Londra, vissero in Burlington Rise, Barnet, ed erano seriamente infastiditi dal rumore delle radio dei loro vicini. Cfr., su questo, la loro corrispondenza con George ed Edith Roth, nell'Archivio della Biblioteca dell'Università di

Canterbury, George Roth, Box 8].

16. LA SOCIETÀ APERTA CINQUE ANNI DOPO Prefazione all'edizione americana de *La società aperta* (1948-1950)¹

[*Introduzione*: I sei articoli contenuti in questo capitolo sono costituiti da cinque bozze della prefazione di Popper all'edizione americana de *La società aperta* e dalla prefazione nella versione pubblicata].

1. LA SOCIETÀ APERTA CINQUE ANNI DOPO

Questo libro è stato scritto fra il marzo 1938 e il febbraio 1943. Senza mai menzionare la guerra o lo spregevole individuo che diede inizio ad essa, il libro era un libro di guerra. Da allora, sono passati cinque anni.

Ciò che è accaduto durante questi cinque anni non poteva non influenzare le mie opinioni. Non sarei sincero con il mio lettore se gli nascondessi il fatto che oggi mi ritengo meno ottimista anche rispetto [*testo cancellato*: al tempo in cui la Francia capitolò] ai periodi più bui della guerra. Allora, il peggio da temere era la sconfitta da parte di una superiore forza brutta; e rimaneva sempre la speranza che, dopo un periodo di tenebre, la fede nella ragione sarebbe risorta. Oggi, i pericoli sono maggiori. I democratici si sono abituati ad accettare standard morali degradati, a tollerare l'esistenza in questo mondo di forme di barbarie e di brutalità che essi difficilmente avrebbero tollerato anche nel decennio successivo alla prima guerra tedesca. E non è una mancanza di senso morale quella che ha determinato questa situazione; è piuttosto il fatto che, forse più che mai, siamo di fronte a scelte che sono quasi impossibili e a problemi che sono quasi insolubili. Il nuovo dominio sulle forze della natura e le nuove armi che le democrazie sono state costrette a sviluppare per la

minaccia della rivale scienza fisica dei nemici totalitari creano problemi che possono rivelarsi troppo grandi per tutti. Non sono d'accordo con quanti sostengono che il nostro sviluppo morale è sprofondato dietro il nostro sviluppo tecnico o intellettuale. Al contrario, ritengo che la volontà di fare la cosa giusta e la disponibilità a fare sacrifici per questo scopo sia oggi più forte di quanto lo sia mai stata. La volontà d'infrangere la legge della forza bruta, di assoggettare la violenza al controllo della ragione, è maggiore di quanto lo sia mai stata in passato. La volontà di aiutare altri che si trovano in difficoltà ha portato ad azioni su una scala più vasta che mai, ed è condivisa da più persone che mai. Non ci si deve preoccupare di una mancanza di buona volontà, o di una mancanza della sua forza. Ciò che minaccia noi e i nostri standard morali è rappresentato da altre difficoltà. Proprio i problemi in se stessi stanno diventando troppo difficili per noi.

Dovrebbe essere chiaro per noi che in questo mondo possono esserci problemi insolubili, e che questi possono sorgere proprio a causa di standard morali troppo alti rispetto alle nostre possibilità intellettuali e tecniche, piuttosto che per standard morali troppo bassi. Per fare un semplice esempio, [*testo cancellato*: stiamo diventando sempre più sensibili nel considerare la vita degli animali. Ed è chiaro che] se tutti gli uomini divenissero improvvisamente vegetariani, per motivi morali o di coscienza, potremmo trovarci di fronte al problema fisicamente insolubile di come impedire la fame di massa. (Ovviamente, un tale problema può sorgere senza una simile conversione morale, semplicemente a causa di distruzioni su vasta scala dovute a siccità o a qualche nuovo microbo che attacca il grano).

Non c'è alcun dubbio che non semplicemente il nuovo dominio sulla natura e le nuove armi hanno creato i maggiori problemi che oggi ci affliggono, ma il fatto che abbiamo sviluppato allo stesso tempo una profonda avversione nei confronti del loro uso e una profonda diffidenza nei confronti di chi si sente superiore agli altri. [*Testo cancellato*: I problemi nel campo della politica

sociale interna sono molto simili. Derivano dal nostro egualitarismo].

Non so se i problemi qui indicati saranno risolti, o se la nostra civiltà è destinata a perire. Ma credo che essi, al momento in cui scrivo, siano ancora risolvibili. Noi dubitiamo di noi stessi, e giustamente: è uno dei primi principi del razionalismo. Ma dovremmo affrontare le alternative. Credo che non ci sia mai stato un pericolo maggiore di quello che ci minaccia oggi. Ma credo anche che non ci sia mai stata una maggiore occasione di avvicinare il problema della pace sulla terra alla sua soluzione.

Ritengo che l'unico modo sia ancora l'uso della ragione. I cinque anni che sono trascorsi da quando ho scritto questo libro non hanno scosso le convinzioni difese nel capitolo 24 del presente volume: la mia fede nella ragione – una fede irrazionale, lo ammetto – e la mia convinzione che l'irrazionalismo sia criminale. E queste convinzioni sono state semplicemente rafforzate dagli attacchi più recenti da parte di intellettuali antirazionalisti.

Questi attacchi hanno ulteriormente dimostrato la grande importanza della lotta contro lo storicismo, la lotta a cui questo libro è dedicato. [*Testo cancellato*: Si rende ogni giorno più chiaro che gli antirazionalisti sono storicisti; in particolare coloro i quali attaccano il razionalismo e la possibilità di un sociale]. È un pregiudizio storicistico che il compito delle scienze sociali sia quello di prevedere sviluppi storici e che le scienze sociali possano essere utili solo se sono in grado di fare simili profezie storiche. [*Testo cancellato*: Alcuni dei moderni attacchi contro il razionalismo e lo spirito scientifico in politica scaturiscono dal vero riconoscimento del fatto di tale profeziastorica]. È importante riconoscere il fatto che le scienze sociali non hanno questo potere di previsione. Ma questo non significa che esse siano impotenti o inutili.

Alcuni dei più recenti [*testo cancellato*: nemici della razionalità] attacchi contro l'uso della ragione e dell'atteggiamento scientifico nel campo sociale sono basati sul fatto che le scienze sociali non sono in grado di

fare previsioni storiche². Ma questa argomentazione rivela che essi condividono il fondamentale pregiudizio storicistico, e che non comprendono la vera funzione delle scienze sociali. Non riescono ad immaginare una scienza sociale che sia utile senza essere profetica.

Non si sottolineerà mai abbastanza che i problemi sociali non sono problemi scientifici; che essi sono, fondamentalmente, questioni di scelta di una politica, o un insieme di principi per la determinazione di una politica. Niente è più lontano dalla verità dello pseudo-razionalismo o “scientismo” che crede che la scelta di una politica possa essere totalmente razionale o “scientifica”. Ma questo non significa che possiamo rinunciare all’uso della discussione, e persino della scienza, nella scelta di una politica. Il ritenere che la scelta di una politica possa essere totalmente razionale è errato, pericolosamente errato. Il ritenere che si debba rinunciare all’uso della discussione e della ragione è peggiore: conduce al crimine.

In questo libro uso l’espressione (che è di Roscoe Pound) “ingegneria sociale” per indicare un atteggiamento che permette di giudicare una misura politica o legislativa dal punto di vista basato sul fatto che abbia o meno raggiunto ciò che intendeva raggiungere. Più in particolare, sostengo quella che io chiamo “ingegneria gradualistica”, in contrapposizione all’“ingegneria utopica”. Voglio chiarire che non ho scelto questa terminologia perché mi piace, e che sono consapevole del fatto che molti critici di quello che hanno chiamato l’atteggiamento ingegneristico nei confronti dei problemi sociali hanno perfettamente ragione³. L’idea che la vita sociale possa essere centralmente controllata da un ingegnere sociale così come la velocità di una nave può esserlo da un ingegnere navale è [*testo cancellato*: mi ripugna] sbagliata; ed essa viene combattuta in questo libro come l’idea d’ingegneria utopica. Tuttavia, mi sembra chiaro che ogni azione politica tendente ad obiettivi che vanno oltre quelli personali, e specialmente ogni legislazione, è ed è sempre stata ingegneria sociale (e se non fosse troppo azzardato, direi di tipo gradualistico); ciò equivale a dire che la legislazione ha fatto nel campo sociale ciò che il

costruttore di una capanna, l'architetto, l'agronomo o l'ingegnere fanno nel campo fisico: applicare la propria esperienza, capacità di previsione, immaginazione, o quant'altro, per la realizzazione di determinate cose che si ritengono desiderabili. Ammetto che i pianificatori centrali, gli uomini che sognano un mondo sociale in cui tutto sia regolato da alcune "condizioni chiave", applicano spesso in modo errato l'idea dell'ingegneria fisica al campo sociale. Ma questo significa semplicemente che molte persone che sono affascinate dall'idea dell'ingegneria sociale sono affascinate da un'idea errata; non significa che un'idea corretta dell'azione politica e della legislazione non riveli un ampio parallelismo fra il legislatore e l'ingegnere. (Né esclude l'idea che dovremmo cercare di raggiungere i nostri obiettivi politici con un minimo di legislazione o di ingegneria)⁴.

Se rinunciamo all'idea che attraverso un'adeguata azione politica e legislazione possiamo padroneggiare almeno alcuni dei nostri problemi urgenti – come il problema della pace, o del controllo degli armamenti – allora siamo destinati a fallire. Il credere che possiamo essere salvati solo dal genio politico – il grande statista, il grande capo – è l'espressione della disperazione. Non è nient'altro che credere nei miracoli politici: il suicidio della ragione umana.

Voglio accennare al fatto che quando questo libro fu scritto, durante la guerra, ero tagliato fuori da gran parte della letteratura contemporanea. Nello scrivere su Platone, in particolare, ignoravo gli eccellenti lavori di Fite (*The Platonic Legend*)⁵, di Winspear (*The Genesis of Plato's Thought*)⁶ e di altri che criticavano Platone con argomentazioni simili alle mie. Non è stato possibile porvi rimedio nella nuova edizione⁷. Vorrei tuttavia riconoscere che gli autori citati hanno espresso prima di me idee che per molti aspetti sono simili alle mie. Spero, comunque, che con la sua particolare enfasi, il mio approccio possa essere definito in molti aspetti come complementare a quello degli autori citati, e forse di altri che ancora non conosco.

2. NUOVA INTRODUZIONE⁸

Molto è accaduto dagli anni 1938-1945, quando questo libro fu scritto. Esso fu scritto durante una grave crisi della nostra civiltà, ed il suo messaggio era, in breve, il seguente: siamo ottimisti: non ci conviene, in questo momento, considerare altre possibilità. Alternative.

Da allora, molte illusioni sono state distrutte. Specialmente una: il trattamento dei tedeschi. Si è persa un'occasione: un disastro di grandezza davvero notevole.

Ma c'è un evento che oscura tutti gli altri: la bomba atomica.

Come risulterà ampiamente chiaro da questo libro, io non ho mai creduto nella speciosa argomentazione che il totalitarismo sia inevitabile perché, per combatterlo, dobbiamo diventare totalitari noi stessi.

Ma è un fatto che, per evitare il pericolo di possibili bombe atomiche tedesche, abbiamo costruito bombe atomiche noi stessi. Ciò potrebbe facilmente rivelarsi come la fine: la fine, addirittura, di tutte le forme superiori di vita sulla terra, dello stesso pianeta.

3. PREFAZIONE ALL'EDIZIONE AMERICANA⁹

Nella sua origine, questo libro era un libro di guerra. Dopo una lunga esitazione, presi la decisione di scriverlo nel 1938, il giorno dopo l'entrata dell'esercito tedesco in Austria. La versione definitiva del primo volume fu portata a termine nell'ottobre 1942, e quella del secondo volume nel febbraio 1943.

La guerra non viene mai menzionata nel libro, ma il suo contenuto è costituito dalle questioni per le quali, a mio parere, è stata combattuta l'ultima guerra. Ed il libro stesso è un libro di battaglia. È scritto con la convinzione che non sia bene attenuare le proprie parole, che si debba essere franchi e prendere posizione per le cose nelle quali si crede.

Debbo accennare a questi punti perché il libro è stato spesso criticato per il modo "emotivo" in cui discute i suoi argomenti. Mi dispiace di non essere riuscito, talvolta, a

controllare i miei sentimenti nel modo ritenuto desiderabile dai miei critici. Ma se questi critici avessero notato il riferimento alle date nelle quali i volumi furono terminati (ho lasciato questo riferimento alla fine del secondo volume così come si trovava nella prima edizione), avrebbero potuto scoprire da soli che questa critica, per quanto corretta possa essere, era non pertinente. Non sempre si debbono misurare le proprie parole, se si ritiene che siano vere. Era mia convinzione – e lo è ancora – che molte delle nostre disgrazie siano state causate da uomini come me, da intellettuali (per evitare il termine presuntuoso di “pensatori” o “filosofi”), da scienziati che non vivono all’altezza delle loro responsabilità intellettuali. Io ho sentito molto fortemente la parte da me avuta nel nostro fare troppo poco e troppo tardi per evitare la situazione che ne è derivata. E ho ritenuto che il momento per la cortesia fosse finito.

Tuttavia, ho cercato di essere il più severo possibile. L’ultimo capitolo del volume su Platone è il chiaro risultato di uno sforzo teso a rivedere il mio giudizio su Platone (come era descritto nel libro). Non c’è uno solo degli uomini che io critico – tranne Hegel – il cui ritratto non abbia tratti sfumati.

Ma tutto questo è, in certo senso, irrilevante. Le questioni sollevate sono più importanti della questione se il mio tentativo di essere corretto sia, o no, pienamente riuscito.

Quali sono queste questioni?

L’argomento centrale del libro è la lotta contro l’idea totalitaria¹⁰.

4. GLI ARGOMENTI¹¹

Il libro intende essere un’introduzione ad una filosofia sociale e politica per il nostro tempo. Questa affermazione venne formulata quando finii il libro nel 1943. Ma questo significa che “il nostro tempo” è la guerra.

1. Il libro è un libro di guerra. Una filosofia di questa guerra.

2. Ma se un libro filosofico è un libro di guerra, allora deve essere un libro di pace. Deve contenere una filosofia per la ricostruzione.

La guerra non viene mai menzionata nel libro, ma io ritenni erroneamente che nessuno avrebbe potuto lasciarsi sfuggire che essa era l'argomento del libro. Ma nessuno dei recensori ne ha fatto menzione. Essi hanno visto gli alberi – Platone, Aristotele, Hegel, Marx – ma non hanno visto la foresta: la falange rappresentata da questi uomini, la falange schierata a favore dei grandi pericoli ideologici del nostro tempo. E non hanno visto quanto importante fosse il ruolo svolto da queste ideologie in questa guerra. Queste ideologie possono essere rappresentate da tre slogan:

- a) Storicismo, il mito del destino.
- b) Collettivismo, con il suo disprezzo dell'individuo e il suo corollario, il nazionalismo. [Popper ha anche scritto qui «Fondamentalmente problemi di metodo scientifico»].
- c) Antirazionalismo, con i suoi corollari Romanticismo, Estetismo, Radicalismo, con il suo sogno di uno splendido paradiso sulla terra e con il suo risultato: la creazione di un inferno.

Il libro afferma che queste tre filosofie e le loro molte varianti e corollari, questi tre “ismi”, sono i grandi pericoli ideologici del nostro tempo. Esse rappresentano l'ideologia dei nostri nemici. E quindi, esse sono le filosofie sulle quali non dobbiamo basare la nostra ricostruzione.

Infatti, la guerra ideologica non stava andando affatto bene. Quando la situazione della guerra migliorò, riuscimmo a catturare sempre più armi dei nostri nemici; ma fra queste c'erano le armi ideologiche, ed il catturarle significava una sconfitta ideologica.

So, naturalmente, di non essere affatto solo in questa lotta contro il totalitarismo presente in mezzo a noi. [*Testo cancellato*: Lord Lindsay, per esempio, è uno di quelli che combattono per “i nostri valori minacciati”, tanto per usare una frase di Victor Gollancz¹²].

Ma la cosa strana e abbastanza scoraggiante è che, a

causa dell'agitazione provocata dai miei attacchi, specialmente nei confronti di Platone e Aristotele, questo principale aspetto del mio libro è stato trascurato.

Prima di reiterare il mio attacco nei confronti dei nemici – storicismo, collettivismo, antirazionalismo (*questi* sono i miei nemici, piuttosto che le persone le cui filosofie sto attaccando) – vorrei commentare la mia osservazione che il libro è un libro di guerra, in una guerra ideologica.

Esso non è *su* questa guerra. È, piuttosto, un libro di battaglia: cerca di combattere la guerra. Era l'unico modo in cui io, in Nuova Zelanda, potevo contribuire a questa battaglia. In quanto filosofo professionista, sentivo una grande responsabilità per la crescita di false ideologie che, a mio parere, avevano contribuito alla guerra. Sentivo che noi filosofi non abbiamo svolto il compito affidatoci dall'umanità; che abbiamo consentito alla filosofia di deteriorarsi in dispute scolastiche su questioni come l'esistenza di altre menti; che abbiamo protestato troppo poco contro questa quinta colonna intellettuale presente in mezzo a noi, la quinta colonna di quei filosofi esoterici che potrebbero essere disposti a mettere i loro corpi a servizio dell'umanità, ma che sono poco disposti a mettere le loro menti a servizio dell'umanità, nel suo momento di bisogno.

Fu qui che provai una grande simpatia per i marxisti. Per quanto ritenessi che sbagliassero, dovetti riconoscere che essi cercano seriamente di pensare, di filosofare, su questioni fondamentali, e che la loro filosofia era tesa al servizio dell'umanità. Forse questo spiega i miei attacchi molto "blandi" a Marx, ciò che tanti miei critici hanno trovato così sorprendente.

Ma torniamo ai tre nemici, (a), (b) e (c). La tesi principale del libro non è che queste siano filosofie false, ma che siano filosofie pericolose: che siano cioè in gran parte responsabili della disastrosa situazione in cui ci troviamo oggi; e ho qui in mente anche le conseguenze di crudeltà e di fame. Questa tesi non è stata menzionata da alcuno dei miei critici, per quanto io ne sappia.

È qui, forse, l'unica scoperta da me fatta mentre scrivevo il libro (tutto il resto era più o meno già presente nella mia mente prima che cominciasse la guerra, ma non era

destinato alla pubblicazione), una scoperta sociologica.

Per moltissimo tempo sono stato perplesso da quella che potrei vagamente definire come l'equazione

Platone = Hitler.

Infatti, Hitler era per me semplicemente “quell'uomo cattivo”, tanto per usare un'espressione di Wickham Steed¹³, un lupo mannaro, un demonio, un nemico della ragione, dello spirito e dell'intelletto. Platone, invece, lo ritenevo, e continuo a ritenerlo, il più grande filosofo che sia mai vissuto (ma questo non significa che lo stimassi così tanto come molti filosofi vorrebbero che si pensasse). Ero insoddisfatto di ogni mio nuovo tentativo di confutare questa equazione dimostrando la superiorità di Platone. Alla fine ho risolto il problema, con mia soddisfazione, modificando il mio giudizio su Hitler. Non sulla sua personalità, ma sulla sua funzione sociologica. Ho scoperto che sia Platone che Hitler furono esponenti di una reazione allo stesso fenomeno sociale: il *cambiamento sociale*. Entrambi rappresentarono un tentativo di superare la tensione causata dalla dissoluzione della società chiusa, entrambi sono esponenti dello *Stress della Civiltà* e del *Timore del Cambiamento*. Questo mi ha chiarito perché l'equazione era valida: non era valida per una qualche somiglianza tra le due persone, per quanto vaga, ma perché entrambe risposero ad una sfida simile. E questa scoperta mi condusse anche a capire meglio la grande somiglianza fra il nostro tempo e quello della guerra del Peloponneso: una somiglianza piuttosto evidente che è stata notata così spesso ma, temo, mai chiaramente compresa.

Ebbene, in cosa consiste questa somiglianza? In entrambi i casi, in un attacco alla civiltà. La civiltà significa la dissoluzione della *società chiusa*, o del clan tribale, l'unica società che, come una famiglia, è naturale; l'unica società in cui le persone si sentono completamente a casa, come in una famiglia. Quando questa società chiusa si dissolve, o si apre, quando l'individuo diventa improvvisamente un senzatetto nel senso sociale, allora si

sviluppa una reazione. L'assalto alla società aperta diventa un movimento che risponde a un bisogno popolare.

Dobbiamo distinguere fra due società chiuse:

- (1) La tribù o il clan, la società chiusa naturale.
- (2) La società chiusa bloccata in maniera artificiale o consapevole.

Chiaramente, una volta che abbiamo mangiato dall'albero della conoscenza, una volta che ci siamo resi conto che i tabù tribali sono artificiali, non possiamo più tornare all'innocenza della "società chiusa naturale". La società chiusa in maniera "artificiale", la società bloccata, conterrà inevitabilmente molti mali che la società chiusa "naturale" non conosceva.

Ebbene, sia Platone che Hitler sono esponenti di un *tentativo* d'introdurre una società chiusa, ma questo significa creare una società chiusa artificiale, significa *bloccare la società*. E questo spiega l'equazione.

Credo che questa sia una scoperta sociologica e storica. E credo che essa sia fondamentale per comprendere alcuni dei problemi del nostro tempo, in particolare le sue tendenze collettivistiche. Ma è importantissima per una comprensione dell'utopismo e dell'idea del Messia, del re saggio, del re filosofo che instaurerà il paradiso sulla terra. La sensazione del paradiso perduto è la base di questa idea.

In questo modo possiamo ora vedere che i tre nemici sono reazioni alla dissoluzione della società tribale:

- a) Storicismo (profezia storica – il profeta, il leader – il paradiso profetizzato, il Millenium di pace e felicità, l'utopia).
- b) Collettivismo (la comunione, la tribù perduta).
- c) Irrazionalismo (la comunità elettiva).

E in che modo questi nemici sono collegati con i nomi di Platone, di Hegel e di Marx? In che modo questi tre uomini possono essere definiti come "falsi profeti", la cui influenza è pericolosa? Nel mio libro ho cercato di dimostrare dettagliatamente che le idee del fascismo derivano tutte da

Hegel. Nessuno dei miei critici ha risposto a questa accusa¹⁴. Ma se Hegel è condannato, deve crollare anche una parte considerevole del marxismo: non la sua accusa dell'ingiustizia della società, né la sua insistenza sulla nostra responsabilità per i mali e le sofferenze sociali, ma il suo lato profetico e la sua pretesa di essere scientifico.

Ci troviamo così di fronte a Platone. È vero che la sua influenza, almeno in Gran Bretagna, non era pericolosa, ma forse tutta benefica? Nel mio libro accenno esplicitamente a punti del platonismo che, a mio parere, erano pericolosi. Essi sono:

1. Utopismo, Estetismo. (Concordiamo innanzitutto sulla società ideale che vogliamo).
2. La domanda "chi dovrebbe governare". (Che porta alla risposta "i migliori", cioè l'aristocrazia).
3. L'educazione come prerogativa di classe e attributo di classe. (Un'altra enfasi sull'aristocrazia).
4. L'uso di bugie pietose in politica. Il ritenere che alla gente si debbano dire [tali bugie] e che essa non possa essere saggia come i governanti.
5. L'equazione:

Individualismo = egoismo.

Proprio dell'ultimo di questi punti intendo occuparmi nel resto di questo saggio.

Il punto è importante perché è alla radice dello scisma della nostra "sinistra": alludo alle persone che sono sostanzialmente umanitarie e che vogliono combattere la sofferenza. Ed uno degli obiettivi principali del mio libro è tentare di trovare una base comune per queste persone: costruire un ponte fra liberalismo e socialismo. Questo è un fine "utopico", ma esso non sembra irraggiungibile.

Per quanto riguarda l'equazione platonica, nel mio libro sostengo che sia semplicemente falsa. Possiamo distinguere *quattro* atteggiamenti, piuttosto che *due*:

Individualismo
Collettivismo
Egoismo

Altruismo

[A questo punto del manoscritto si legge: «Discussione. Applicazione alla crisi attuale». Ma, purtroppo, non segue altro materiale].

5. GLI ARGOMENTI [NOTE]¹⁵

1. Questo libro è un'introduzione ad una filosofia sociale per il nostro tempo.
2. Questo libro è un libro di guerra. Scoperta della base dell'equazione Platone = Hitler.
3. In quanto filosofia di guerra, esso deve essere anche un libro di pace; problemi di ricostruzione.
4. È un attacco nei confronti:
 - (a) dello storicismo: profezia storica;
 - (b) del collettivismo;
 - (c) dell'irrazionalismo.

Tutte queste teorie sono considerate come reazioni alla dissoluzione della società chiusa.

- (a) Non ci sarà alcun paradiso sulla terra.
- (b) Non possiamo ritornare a una società senza problemi; i problemi sociali saranno sempre con noi.
- (c) [*Qui è stato cancellato il seguente testo: «Non esiste alcuna armonia prestabilita»*].
- (d) Dobbiamo intervenire utilizzando la nostra ragione. (Ingegneria sociale gradualistica).

[5] Per quanto riguarda Platone: i punti che hanno avuto una cattiva influenza, lasciando da parte lo storicismo, sono:

1. Utopismo, Radicalismo, Estetismo (scopriamo innanzitutto a quale tipo di società in definitiva puntiamo, o quale sarebbe la società ideale).
2. Chi dovrebbe governare. Principio della *leadership*.
3. Educazione come differenza di classe.
4. Individualismo di Platone = egoismo [cioè, l'idea di Platone che essi dovrebbero essere considerati

equivalenti].

6. PREFAZIONE ALL'EDIZIONE AMERICANA DE LA SOCIETÀ APERTA [COME PUBBLICATA]¹⁶

Anche se molto di quanto è contenuto in questo libro prese forma in data precedente, la decisione finale di scriverlo fu presa nel marzo 1938, il giorno in cui ricevetti la notizia dell'invasione dell'Austria. La stesura durò fino al 1943; ed il fatto che la maggior parte del libro fu scritta durante i terribili anni quando l'esito della guerra era incerto può contribuire a spiegare perché alcune delle sue critiche mi appaiono oggi più emotive e più aspre nel loro tono di quanto potrei desiderare. Ma quello non era il tempo di attenuare le parole; o almeno, questo era quanto allora sentivo. Né la guerra né alcun altro evento contemporaneo venne esplicitamente menzionato nel libro; ma esso fu un tentativo di capire quegli eventi ed il loro contesto, ed alcuni dei problemi che probabilmente sarebbero emersi dopo che la guerra fosse stata vinta. La previsione che il marxismo sarebbe diventato un problema fondamentale fu il motivo per trattarne piuttosto diffusamente.

Vista nell'oscurità dell'attuale situazione del mondo, la critica che tento di fare al marxismo potrebbe apparire come la questione principale del libro. Questa prospettiva non è completamente sbagliata ed è forse inevitabile, anche se gli obiettivi del libro sono molto più ampi. Il marxismo è solo un episodio: uno dei tanti errori da noi commessi nella perenne e pericolosa lotta per la costruzione di un mondo migliore e più libero. Come mi aspettavo, sono stato accusato da alcuni di essere troppo severo nella mia trattazione di Marx, mentre altri hanno contrapposto la mia indulgenza nei suoi confronti alla violenza del mio attacco contro Platone. Ma io sento ancora il bisogno di guardare a Platone con occhi altamente critici, proprio perché la generale adorazione del "divino filosofo" ha una vera base sul suo straordinario successo intellettuale. Marx, invece, è stato troppo spesso

attaccato per motivi personali e morali, cosicché c'è bisogno, qui, piuttosto di una severa critica razionale delle sue teorie, accompagnata da un'indulgente comprensione del loro straordinario fascino morale e intellettuale. A torto o a ragione, ritenevo che la mia critica fosse decisiva, e che quindi potevo cercare di individuare i reali contributi di Marx, e di concedere ai suoi moventi il beneficio del dubbio. In ogni caso, è ovvio che dobbiamo cercare di valutare la forza di un avversario, se vogliamo combatterlo con successo¹⁷.

Nessun libro può mai essere compiuto. Mentre vi stiamo lavorando, impariamo abbastanza da trovarlo immaturo nel momento in cui ce ne distacciamo. Per quanto riguarda la mia critica a Platone e a Marx, questa inevitabile esperienza non è stata per me più inquietante del solito. Ma la maggior parte di quanto da me positivamente proposto e, soprattutto, il forte senso di ottimismo che pervade l'intero libro mi sembravano sempre più ingenui, a mano a mano che passavano gli anni del dopoguerra. La mia stessa voce cominciò a suonarmi come se venisse dal lontano passato: come la voce di uno di quei fiduciosi riformatori sociali del XVIII o addirittura del XVII secolo.

Ma il mio umore depressivo è passato, in gran parte come risultato di una mia visita negli Stati Uniti, ed ora sono lieto di essermi limitato, nella revisione del libro, all'aggiunta di nuovo materiale e alla correzione di alcuni errori di contenuto e di stile, e di aver resistito alla tentazione di mitigarne il tono. Infatti, nonostante l'attuale situazione mondiale, mi sento fiducioso come non mai. Vedo ora più chiaramente di quanto abbia mai visto prima che anche le nostre più grandi difficoltà derivano da qualcosa che è [tanto] ammirevole e valido quanto è pericoloso: a partire dalla nostra impazienza a migliorare la sorte dei nostri simili. Infatti, queste difficoltà sono il sottoprodotto di quella che è forse la più grande di tutte le rivoluzioni morali e spirituali della storia, un movimento che è iniziato tre secoli fa. È il desiderio di innumerevoli uomini sconosciuti di liberare se stessi e le loro menti dalla tutela dell'autorità e del pregiudizio¹⁸. È il loro tentativo di

costruire una società aperta che rifiuti l'autorità assoluta di ciò che è meramente costituito e meramente tradizionale, cercando nello stesso tempo di conservare, sviluppare e instaurare tradizioni, vecchie e nuove, che siano all'altezza dei nostri modelli di libertà, di umanità e di critica razionale. È la loro riluttanza a tirarsi indietro e ad affidare l'intera responsabilità di governare il mondo a qualche autorità umana o sovrumana, e la loro disponibilità a condividere il peso della responsabilità per le sofferenze evitabili, e ad operare perché siano evitate. Questa rivoluzione ha creato forze di una sconvolgente capacità distruttiva, ma esse possono ancora essere domate.

¹ [Il testo qui riprodotto è costituito dalle bozze delle prefazioni per la seconda edizione (americana) de *La società aperta*, insieme alla prefazione così come è stata pubblicata (l'articolo finale). Il materiale non pubblicato proviene dall'Archivio Popper 471.2. Sul retro di alcune delle pagine vi sono pagine del manoscritto di Popper di risposta a Rhees, «Istituzioni sociali e responsabilità individuale». Le note sono tutte dei curatori].

² [Popper fa una critica specifica, lungo queste linee, del libro di H.J. MORGENTHAU, *Scientific Man versus Power Politics*, Latimer House, London 1947 (trad. it. *L'uomo scientifico versus la politica di potenza*, Ideazione, Roma 2005), nel testo aggiunto alla nota 44 al cap. 6 nella seconda edizione de *La società aperta*].

³ [Qui è stato cancellato: «Tuttavia, ho deciso di attenermi alla mia terminologia»].

⁴ [Qui è stato cancellato: «Credo che l'idea opposta conduca al misticismo, o ad una passiva sottomissione a forze politiche anonime»].

⁵ [WARNER FITE, *The Platonic Legend*, C. Scribner's Sons, New York-London 1934].

⁶ [ALBAN DEWES WINSPEAR, *The Genesis of Plato's Thought*, Dryden Press, New York 1940].

⁷ [Qui è stato cancellato: «avrei dovuto riscrivere il libro completamente»].

⁸ [Versione, in una sola pagina, di un'introduzione che si trova nello stesso punto].

⁹ [Questa è un'altra breve e incompleta bozza di una prefazione a questa edizione].

¹⁰ [A questo punto il materiale riportato s'interrompe, ma sembrerebbe plausibile che se Popper avesse voluto completare questa introduzione, avrebbe attinto o al saggio intitolato «Gli argomenti», che è una versione parzialmente modificata de «La teoria del totalitarismo», o alle note intitolate «Gli argomenti» (che seguono il saggio)].

¹¹ [Popper sembra aver rielaborato parte del testo preso da “La teoria del totalitarismo” come possibile base per un’introduzione all’edizione americana de *La società aperta*. Un dattiloscritto e una versione leggermente modificata di questo testo si trovano entrambi all’Archivio Popper 471.2; noi abbiamo usato la versione modificata].

¹² [VICTOR GOLLANCZ, *Our Threatened Values*, Gollancz, London 1946. (Il libro si occupava del trattamento della Germania da parte degli alleati). Lord Lindsay aveva recensito *La società aperta* nel *Manchester Guardian Weekly*, venerdì 25 gennaio 1946, p. 48].

¹³ [WICKHAM STEED, *That Bad Man: A Tale For the Young of All Ages*, Macmillan, London 1942].

¹⁴ [Qui è stato cancellato: «Dire che *Lineamenti di filosofia del diritto* è un grande libro non è una risposta ad un’accusa di questo genere»].

¹⁵ [Queste note si trovavano nell’Archivio Popper 471.2].

¹⁶ [Prefazione all’edizione americana de *La società aperta*, Princeton University Press, Princeton NJ 1950 (pubblicata anche come “Prefazione alla seconda edizione”, nelle successive edizioni americane e inglesi de *La società aperta* (ed anche nell’edizione italiana, *n.d.t.*)].

¹⁷ [Successivamente Popper aggiunse qui una frase: «(Ho aggiunto nel 1965 una nuova nota su questo argomento come *Addendum II* alla mia seconda edizione)»].

¹⁸ [Questa espressione ricorda la traduzione di Popper di quanto Kant aveva scritto in «Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?» (1785), nel suo «Emancipation Through Knowledge», ora nel suo *The Myth of the Framework*, Routledge, London-New York 1944 (trad. it. «L’autoemancipazione attraverso la conoscenza», in *Alla ricerca di un mondo migliore*, nuova edizione, Armando, Roma 2002)].

17. VACANZA PLATONICA (1948)¹

Sir,

Ai vacanzieri frustrati, soprattutto a coloro che soffrono per i divieti di esportare valuta, si potrebbe benissimo consigliare di cercare una qualche compensazione nell'attenta lettura delle *Leggi* di Platone; essi vi troveranno le seguenti parole²:

Perciò affermiamo che i cittadini devono possedere una moneta che ha corso legale tra di loro, ma che è senza valore per tutti gli altri uomini. Per quanto concerne una moneta comune a tutta la Grecia, per le spedizioni e i viaggi all'estero presso gli altri uomini, per esempio per le ambascerie o per qualche altra missione necessaria per la città, qualora sia necessario inviare qualcuno oltre confine, per questi casi occorre che la città ogni volta possieda moneta greca. Qualora un privato abbia talora necessità di viaggiare all'estero, dopo aver ottenuto la licenza dai magistrati, faccia il suo viaggio, e nel caso in cui torni a casa da qualche luogo con del denaro straniero avanzatogli, lo versi alla città scambiandolo con l'equivalente in moneta locale. Nel caso in cui uno sia sorpreso a trattenere il denaro, questo gli sia confiscato e chi è a conoscenza della cosa e non la denuncia sia esposto all'esecrazione e all'infamia insieme al colpevole, e inoltre a una multa non inferiore alla moneta straniera importata.

Ci si chiede in che modo quei recenti detrattori di Platone che amano condannarlo come un reazionario, e come un propagandista a favore delle allora antichate leggi sull'austerità emanate dalla totalitaria città di Sparta, riusciranno a conciliare le loro opinioni con il fatto innegabile che il suo genio anticipò, di oltre 2.000 anni, i principi e le prassi ormai quasi universalmente accettate dai moderni governi progressisti.

¹ Una lettera (non pubblicata) scritta all'editore di *The Times*, 29 luglio 1948. Questa lettera si trova alla Biblioteca dell'Università di Klagenfurt, Collezione Karl Popper, Manoscritti Originali, V301. Il titolo «Vacanza platonica» è di Popper. Egli citò successivamente questo brano dalle *Leggi*, in un'aggiunta alla nota 24 al cap. 10 de *La società aperta*.

² [PLATONE, *Le Leggi*, libro 5, 742].

18. RISPOSTA A DE VRIES (1952)¹

[Introduzione: Come risulta chiaro da questo materiale e come viene spiegato più avanti nella nota 4, questo saggio iniziava come una lettera che Popper scrisse al traduttore olandese de *La società aperta*², Justus Meyer, dove suggeriva in che modo questi avrebbe potuto rispondere ad un critico olandese del libro di Popper, Gerrit de Vries, autore di *Antisthenes Redivivus: Popper's Attack on Plato*, una dura critica del lavoro di Popper da parte di un platonico (a cui Popper risponde nello stesso spirito)³.

Come ebbe a scrivere egli stesso, la lettera si sviluppò in un saggio in cui Popper scriveva di sé in terza persona, e suggeriva a Meyer di pubblicarla sotto il suo nome].

Mio caro Justus⁴,

Come di consueto, Le debbo due lettere. (Oppure questo è insolito; e sono tre le lettere che solitamente Le debbo?)⁵.

Ho appena ricevuto, "Con gli omaggi dell'autore" stampato sulla copertina, il sorprendente opuscolo *Antisthenes Redivivus*. Le allego una busta con una copia con dedica del mio ultimo articolo per de Vries. Ne allego una copia anche per Lei. La prego di spedire a de Vries la sua copia, con una Sua nota (penso che sarebbe carino) o, se preferisce, apponendo solo l'indirizzo sulla mia busta, sigillandola e spedendogliela.

Il suo opuscolo è un'enorme barzelletta; egli ha commesso alcuni errori fatali che rendono davvero molto facile rispondergli. Le spedisco una risposta completa, che Lei può usare senza modifiche, se vuole. Le invio inoltre la recensione di Richard Robinson alla quale la risposta (e de Vries) fa riferimento⁶. La prego di rispedirmela appena possibile: è l'unica che ho. Se Lei scrive al Signor Richard Robinson (Oriental College, Oxford), probabilmente egli gliene spedisce un'altra copia dietro richiesta.

Ho scritto questa replica con l'intento, nella prima pagina, di fornirLe la base per una risposta. Vedo ora che

dalla seconda pagina in poi essa diventa una risposta formulata al completo, scritta più o meno mettendomi nei Suoi panni, come se la risposta fosse scritta da Lei. Spero non vi farà caso; l'ho fatto involontariamente. E spero che Lei possa utilizzare la risposta così com'è, se non forse migliorandone lo stile nel tradurla in olandese. Non ho idea, ovviamente, di dove possa pubblicarla. Se non vuole rispondere, potrei doverlo fare io stesso. Ma preferisco davvero che sia Lei a rispondere. La prego di farmi sapere presto cosa ne pensa e cosa suggerisce in proposito⁷.

Suo, come sempre

P.S. L'inglese di de Vries è pieno di orribili errori; il suo tedesco non sembra essere molto migliore (si veda la sua p. 60). Mi chiedo come sia il suo greco. (Senza dubbio infinitamente migliore del mio; ma io sono solo un piccolo *dilettante*, e lui è un GRANDE GRECISTA).

P.P.S. Vedo che egli ha scritto un grosso libro, intitolato *Spel Bij Plato*⁸. Mi può tradurre il titolo: significa qualcosa come il mio *The Spell of Plato* («Il fascino di Platone»)? Se è così, allora si potrebbe citare nella replica questo fatto molto curioso (cioè che egli prende in prestito il titolo del suo libro da un «Ottuso Sentenzioso»); quindi, che de Vries – si veda la nota a p. 28 – citi la sua fonte (Murphy) solo quando affronta la critica del professor Verdenius!

P.P.P.S. Non pensi che la risposta esaurisca tutto il materiale dirompente disponibile! Ne ho lasciato molto di più per un'analoga seconda replica, se necessario.

[Il «saggio» quindi continua⁹]

Se la prefazione del dott. de Vries (pp. 1-3) significa qualcosa, significa questo:

- a) I «seguaci» di Popper (deve essere Lei, Justus; non conosco alcun'altra persona che meriti questa nobile situazione)¹⁰ sono degli ignorantoni «impermeabili» ad ogni critica, perché affermano «che tutte le atrocità denunciate si possono dopo tutto ritrovare in Platone».
- b) In contrasto con questo, i non-ignorantoni, gli «Studiosi», i «Platonici» sono unanimi («qui... gli amici hanno tutto in comune», p. 3) nel rendersi conto che Popper ha citato e interpretato Platone in maniera errata. Fra questi esperti viene citato R. Robinson¹¹. Il

dott. de Vries, nella sua critica, dichiara di dovere davvero molto a un certo numero di platonici, tra i quali cita R. Robinson; e infatti, un confronto fra la critica di Robinson a Popper e l'opuscolo di de Vries mostra che quest'ultimo ha fatto sue alcune delle osservazioni critiche del primo.

Ma nel complesso Robinson, un dichiarato *non-seguace* di Popper, un platonico (autore di un importante libro, *Plato's Earlier Dialectic*)¹², sostiene Popper, e *in particolare* la sua interpretazione dei brani sull'atrocità.

Ergo: non c'è alcuna ragione per cui degli ignoranti non-studiosi come Popper (si veda p. 62, righe 5-14) e Justus Meyer debbano credere a un esperto come de Vries, piuttosto che a un altro come Robinson, riconosciuto come studioso platonico da de Vries stesso.

Possiamo mettere a confronto i due esperti platonici.

G.F. de Vries:

Popper ha davvero molto del dottrinario. È uno sputasentenze [interpretazione di Popper: (cioè, secondo *l'Oxford Dictionary*, un ottuso sentenzioso, un *weisheitstriefender Schwachkop*)]. La sua perspicacia gli permette di esprimere *ex cathedra* il suo parere su tutti i tipi di problemi nel platonismo e in molti altri sistemi di pensiero (p. 63).

Popper è vittima dell'idea di aver prodotto un'interpretazione completamente nuova di Platone (i suoi inesperti ammiratori condividono ovviamente questa opinione) (p. 62).

[Quanto sopra è scritto in una pagina divisa in due; vale a dire accanto a quanto segue:]

R. Robinson:

Le chiedo di studiare *La società aperta e i suoi nemici* del dott. K.R. Popper.

A parte la sua rilevante importanza per chiunque come contributo al nostro problema politico, il libro del dott. Popper contiene, a mio parere, alcuni eccellenti contributi alla teoria politica, alla teoria morale, alla teoria logica, alla filosofia della storia e alla storia della filosofia; e lo consiglio a chiunque si specializzi in qualcuno di questi settori. Lo raccomando ai platonici come la più recente e *più originale trattazione di Platone* a partire dalla *Greek Philosophy* di Burnet (p. 487 [il

corsivo è di Popper]]¹³.

Non c'è dubbio che il dott. de Vries non sia obbligato ad accettare il giudizio di Richard Robinson. Ma Robinson è un inesperto ammiratore di Popper? E allora come è entrato nell'elenco di de Vries degli amici platonici che hanno tutto in comune?

Inoltre, de Vries afferma del prof. Popper, in una nota a piè di pagina (che potrebbe essere stata facilmente un ripensamento):

«L'interpretazione di Popper è tendenziosa, unilaterale, preconcepita e ingiusta, ma la sua integrità come studioso è al di sopra di ogni sospetto. Egli non trascura mai un singolo fatto solo perché contraddice una sua ipotesi» (p. 9).

Non ho alcun dubbio che la stessa cosa valga per de Vries: eppure, egli non dice ai suoi lettori che il platonico Robinson ha scritto:

Perciò il generale effetto sensazionale delle traduzioni del dott. Popper non è dovuto alle sue inesattezze, ma al suo aver adottato un nuovo e indipendente approccio a Platone. (p. 492)

Non voglio affermare che Robinson sia d'accordo con tutto ciò che dice Popper; ma nella maggior parte dei punti importanti – nella questione di quelle che de Vries chiama le “atrocità denunciate” (p. 2) – Robinson sostiene il professor Popper:

[scritto di nuovo fianco a fianco]

de Vries, p. 30, nota a piè di pagina:

Su *Le Leggi* 942a, il pezzo forte di Popper stampato sulla copertina [Popper ha interpolato: «di questo Popper non è responsabile»], come motto, e due volte [Popper ha nuovamente interpolato: «lo trovo completamente citato solo una volta»] nel testo... Qui Popper è decisamente disonesto. Avrebbe dovuto anche aggiungere che le parole citate (“in pace”) riguardano l'organizzazione militare, e non la vita nel suo insieme.

Robinson, p. 491

In particolare, il pezzo forte del dott. Popper, l'orribile brano

tratto da *Le Leggi* 942, su come non si dovrebbe mai agire a modo proprio, è tradotto correttamente. (Si potrebbe sottolineare che nell'intenzione di Platone ciò si doveva applicare solo alla vita militare dei suoi cittadini, e che il brano inizia come prescrizione per la disciplina dell'esercito [Popper ha interpolato: «come sottolinea il professor Popper»]; ma alla fine Platone desidera chiaramente estenderlo a tutta la vita; si veda la frase «l'anarchia deve essere rimossa da tutta la vita di tutti gli uomini» [*Le Leggi* 942 D1]).

Chi è qui disonesto, domando? Se lo è il professor Popper, allora, implicitamente, lo è anche l'«amico» del dott. de Vries, il «platonico» Robinson dal quale il dott. de Vries ha tratto (senza riconoscerlo) l'espressione «il pezzo forte di Popper», e la cui opinione (che de Vries non cita) non dissuade il dott. de Vries dal chiamare il professor Popper «decisamente disonesto».

Che il professor Popper abbia avuto tutte le premure proprie di uno studioso nel descrivere e nel tradurre questo brano sarà chiaro se lo riporto qui ancora una volta, dalla (quarta) edizione americana del prof. Popper, pp. 102-103 [cap. 6, testo alla nota 33], dove esso è citato in maniera più completa che nelle edizioni precedenti [seguono qui le indicazioni: «Inserire qui questo brano, in particolare dall'inizio del capoverso, cioè da «Il secondo brano, anch'esso da *Le Leggi*...»¹⁴].

Il secondo brano, anch'esso da *Le Leggi*, è, se possibile, ancora più esplicito. Va sottolineato che il brano riguarda soprattutto le spedizioni militari e la disciplina militare, ma Platone non lascia dubbi che a questi stessi principi militaristici si deve restare fedeli non solo in guerra, ma anche «in pace, e fin dalla prima infanzia». Come altri militaristi totalitari ed ammiratori di Sparta, Platone sostiene che gli importantissimi requisiti della disciplina militare debbono predominare anche in pace, e che essi debbono determinare tutta la vita di tutti i cittadini; infatti, non solo i cittadini (che sono tutti soldati) e i fanciulli, senza eccezione, ma anche gli stessi animali debbono vivere interamente la loro vita in uno stato di permanente e totale mobilitazione. [Qui c'è una nota a piè di pagina, la 33] «Il principio più importante di tutti – egli scrive – è che nessuno, maschio o femmina, sia mai senza un capo. Né la mente di alcuno dovrà avere l'abitudine di consentirgli di fare qualsiasi

cosa di propria iniziativa, né per zelo, né per gioco. Ma in guerra e in mezzo alla pace, egli rivolgerà gli occhi al suo capo, e lo seguirà fedelmente. Ed anche nelle faccende più piccole, egli deve stare sotto la sua guida. Per esempio, deve alzarsi, o muoversi, o lavarsi, o prendere i pasti [c'è qui una nota a piè di pagina, 34] solo quando gli viene detto di farlo... In una parola, deve insegnare alla propria anima, con lunga abitudine, a non sognare mai di agire indipendentemente, e a diventarne assolutamente incapace. In tal modo, la vita di tutti sarà spesa in comunione totale con gli altri. Non vi è legge, né ve ne sarà mai alcuna, che sia superiore a questa, o migliore e più efficace nell'assicurare salvezza e vittoria in guerra. *Ed in tempi di pace, e fin dalla prima infanzia*, proprio questo si deve incoraggiare: questo costume di comandare agli altri, e di essere comandati da altri. Ed ogni traccia di anarchia deve essere assolutamente sradicata dalla vita di tutti gli uomini, ed anche delle bestie selvagge che sono soggette agli uomini¹⁵.

Proprio a questo, e a molti altri brani di tale assurdità, secondo de Vries, i “popperiani” fanno così ingenuamente riferimento. Nonostante la sua violentissima affermazione, de Vries non è riuscito a scuoterci.

Ma diamo appena uno sguardo ad una o due di queste assurdità.

A p. 39, de Vries parafrasa l'accusa di Popper che Platone, nonostante parlasse molto dell'amore per la verità, insegna bugie e falsità, nelle seguenti parole (cito il dott. de Vries):

La teoria della verità di Platone è quasi tanto deformata quanto quella da lui fornita della giustizia.

Su questa sua parafrasi, de Vries commenta:

Si suppone che la prova per queste parole si trovi in questa citazione; è tutto ciò che il dott. Popper afferma!

Ebbene, ogni lettore del libro del professor Popper deve constatare che questo commento non può assolutamente essere corretto. La parafrasi di de Vries è un riassunto di molte pagine del libro del professor Popper, ed è quindi fuorviante esclamare, dopo una tale parafrasi, «È tutto ciò che il dott. Popper afferma!». Inoltre, a p. 42, de Vries

stesso fa riferimento ad una delle (per i popperiani) rivoltanti assurdità, il suggerimento di Platone che l'accoppiamento dei suoi giovani dovrebbe essere organizzato dai governanti ricorrendo a mezzi ingannevoli. Su questo brano il dott. de Vries commenta:

Bene, ciò è davvero un inganno; lo ammette lo stesso Platone.

È forse meno disgustoso perché lo ammette lo stesso Platone? De Vries continua: «Probabilmente è anche un inganno non necessario...», e adduce i motivi per cui è non necessario. Un inganno non necessario è forse migliore di un inganno necessario? È forse importante tale questione sulla necessità o meno dell'inganno? E questo punto (insieme ad altri punti) non dimostra forse la bassa opinione che Popper ha dell'amore per la verità di Platone? Ma de Vries non sembra essere disgustato da questo brano; infatti, proprio nel capoverso successivo (che termina con un'osservazione secondo la quale è "davvero di cattivo gusto" che il professor Popper parli di quello che ha chiamato l'"Editto Glauconico" [si veda il cap. 8 de *La società aperta*, testo della nota 42, p. 189: «legge brutale che impone a qualunque persona di ambo i sessi di cedere, per la durata di una guerra, alle voglie dei prodi»]), il dott. de Vries dice dell'"Editto Glauconico" – in contrasto con l'"inganno" che "ammette lo stesso Platone" – che "è l'unico brano di Platone che stona con il nostro gusto". (p. 43).

Questo non è certamente l'unico brano che stona con il gusto dei "popperiani". Ma il dott. de Vries, nonostante la sua lunga risposta, evita di discutere alcune cose che a noi popperiani sembrano non solo di cattivo gusto, ma anche assurde.

Per esempio, cosa dovremmo pensare quando il dott. de Vries parafrasa a p. 56 un brano (sezione VI, cap. 10, vol. I) del professor Popper nel modo seguente:

VI L'unico degno successore di Socrate fu Antistene¹⁶. Il suo discepolo più dotato, Platone, tradì Socrate. Fu un tradimento consapevole?

Ma fra i due paragrafi di Popper qui parafrasati, ce n'è un altro al quale il dott. de Vries non allude. Ed è un paragrafo che contiene una delle maggiori accuse fatte da Popper nei confronti di Platone. Cosa dovremmo pensare noi popperiani del fatto che questa accusa sia stata semplicemente eliminata dalla parafrasi del dott. de Vries? Ecco il paragrafo del professor Popper (cfr. pp. 273-274 [vol. 1] dell'edizione olandese; trad. it. pp. 239-240):

[Popper qui scrive: «inserire il paragrafo per intero»; questo non compare nel testo; nella seconda edizione inglese (modificata), il relativo paragrafo in questione si trova nelle pp. 194-195 [è il testo alla nota 55 nel cap. 10]; esso contiene anche una lunga nota (collegata) che qui non abbiamo riprodotto; il paragrafo recita:]

So naturalmente che questo giudizio sembrerà estremamente duro, anche a coloro che criticano Platone. Ma se guardiamo all'*Apologia* e al *Critone* come all'ultima volontà di Socrate, e mettiamo a confronto questi testamenti della sua vecchiaia con il testamento di Platone, *Le Leggi*, allora è difficile giudicare diversamente. Socrate era stato condannato, ma la sua morte non era nelle intenzioni di coloro che tentarono il processo. *Le Leggi* di Platone rimediano a questa mancanza d'intenzione. Qui egli elabora freddamente e accuratamente la teoria dell'inquisizione. Libero pensiero, critica delle istituzioni politiche, insegnamento di nuove idee ai giovani, tentativi d'introdurre nuove pratiche religiose o anche opinioni, sono tutti reati degni di pena capitale. Nello Stato di Platone, a Socrate non sarebbe mai stata data la possibilità di difendersi pubblicamente; ed egli sarebbe stato certamente consegnato al tenebroso consiglio inquisitoriale per il "trattamento", ed infine per la punizione, della sua anima malata.

Il dott. de Vries afferma nella sua prefazione (p. 2) che «Il dott. Popper e i suoi seguaci... reagiscono alla critica» in un «modo peculiare», cioè che noi, secondo lui, ignoriamo la critica. Cosa dovremmo fare noi se i "critici" ignorano (o più precisamente omettono dalla loro presunta "parafrasi") le nostre principali accuse, e se, invece di contestarle, le respingono come inventate "storie di assurdità"?

Nessuna delle assurdità alle quali i popperiani hanno

obiettato è stata dimostrata dal dott. de Vries come realmente innocua. La sua difesa di Platone deve essere considerata un completo fallimento.

Lo stesso vale per le assurdità.

Si può fare un'osservazione sull'incoerenza del dott. de Vries.

[Questi due brani sono nuovamente battuti a macchina uno a fianco all'altro]

De Vries p. 62:

Nessuno criticherà il professor Popper per non essere uno studioso del pensiero classico... Ma quando il "dilettante" si mette contro gli "esperti" lo fa *a suo rischio e pericolo*.

De Vries, p. 56:

Questo viene illustrato con una lunghissima nota di 8 pagine scritte in piccolo (nota 56 pp. 598-605; trad. it. pp. 410-420) che contiene effettivamente qualche polemica superflua¹⁷, ma che per il resto riassume le concezioni di Popper in un modo magistrale (questa ammirazione per l'amore della forma non suppone un accordo con i contenuti, neanche "implicitamente", tranne che con la critica davvero eccellente di Burnet e di Taylor!).

Ebbene, cosa dovremmo credere? Il "dilettante" si mette contro gli "esperti" – chi può negare che Burnet e Taylor siano i principali "esperti" nel campo – ed un altro "esperto", il dott. de Vries stesso, dichiara, sia pure con riluttanza (è una dichiarazione stranamente complicata) che la critica è davvero eccellente¹⁸.

Vale la pena di notare che Richard Robinson scrive (p. 494) *sull'insieme* di questa "lunghissima nota": «L'argomentazione per questa posizione non è mai stata esposta in maniera più chiara e persuasiva di quanto lo sia stata nell'eccellente discussione del dott. Popper del problema socratico e della teoria di Burnet e Taylor (pp. 598-605)». Si noti la citazione delle stesse pagine! Difficilmente può dirsi che lo studioso, il dott. de Vries, sia molto generoso nel suo giudizio nei confronti del povero "dilettante" Popper. De Vries era consapevole dell'esistenza di quello che egli chiama «il pericolo della

gloria del mandarino¹⁹... molto vicino» (p. 62), nel suo atteggiamento di studioso, al dilettante. Mi domando se egli abbia evitato il pericolo; specialmente quando più avanti, p. 63, chiama il professor Popper un “maestro di scuola” perché Popper usa un errore di Burnet per mostrare che «Tutti commettono errori», come dice de Vries, o che «tutti gli uomini sono fallibili», come dice il professor Popper. (Nessuno che leggesse questa osservazione di de Vries a p. 63 penserebbe che l'errore di Burnet sia descritto da Popper solo per illustrare che «Tutti commettono errori»). Se, a causa di quest' unico brano, il professor Popper viene accusato di essere un maestro di scuola, dobbiamo ricordare che questo è l'unico brano in un libro lungo e interessante. Lo stesso dott. de Vries ritiene che l'accusa potrebbe ricadere su di lui. Egli scrive «se anche questa impressione si crea anche qui, non si deve dimenticare che, dopo l'irritante critica di Popper, il principio secondo cui *se uno è violento, tu devi esserlo ancora di più*, è valido in una certa misura anche qui» (p. 63). In effetti, l'impressione viene creata dall'intero opuscolo del dott. de Vries. Inoltre, benché il professor Popper dica sempre ciò che pensa, e perciò irriti inevitabilmente i suoi avversari, io non ho trovato in alcun punto della sua lunga critica di Platone e dei platonici un qualcosa che assomigli vagamente allo scoppio delle violente ingiurie che si troveranno nell'opuscolo del dott. de Vries; malgrado il fatto che il professor Popper spieghi (nella prefazione all'edizione americana che è la base dell'attacco del dott. de Vries) che «la maggior parte del libro fu scritta durante i terribili anni quando l'esito della guerra era incerto». Ciò, egli dice, «può aiutare a spiegare perché alcune delle sue critiche mi appaiono oggi più emotive e più aspre nel tono di quanto potrei desiderare»²⁰. Se c'è asprezza, questa ne è certamente una valida scusa. Il dott. de Vries non ha alcuna scusa simile. Malgrado il fatto che non ci sia ora alcuna guerra, con il professor Popper sostenitore del nemico, l'opuscolo del dott. de Vries mi sembra molto più aspro del libro del professor Popper. Questa, tuttavia, è una faccenda di minore importanza: è una faccenda di gusto su cui preferirei non discutere.

Si possono dire altre due cose prima di chiudere quest'analisi dell'attacco del dott. de Vries nei confronti di Popper.

Innanzitutto, il dott. de Vries potrebbe tentare di rispondere a questa critica citando i brani dell'articolo di Richard Robinson che sono critici nei confronti del professor Popper. La mia replica è che tali brani esistono; ma io ho citato solo un decimo degli elogi che egualmente vi si possono trovare. E l'elogio diventa tanto più importante quanto più la critica di Robinson dimostra che egli non è affatto un "popperiano".

In secondo luogo, apprendo dal professor Popper che egli non considera la parafrasi del dott. de Vries di ciò che (Popper) dice un corretto sostituto delle citazioni. Cosa avrebbe detto il dott. de Vries degli standard di erudizione del professor Popper se, anziché citare a lungo Platone, il professor Popper avesse basato la sua critica sulle sue parafrasi di Platone?

APPENDICE

Una lettera a de Vries²¹

A

G.J. de Vries, Phil. Et Litt. D.

Ricambiando con ringraziamenti gli

omaggi dell'autore

espressi sul e nel suo "Antisthenes Redivivus"

Dal

suo servo tendenzioso, parziale, prevenuto e ingiusto,
ma obbediente,

K. R. Popper

Maestro di scuola, Scolaro e Ottuso Sentenzioso²²

Caro Dott. de Vries,

È stato gentile, da parte Sua, spedirmi una copia omaggio del Suo libro *Antisthenes Redivivus*. L'ho letto immediatamente, anche se temo che dovrò leggerlo più volte prima di afferrarne davvero il significato.

Se capisco bene le pp. 2-3 della Sua prefazione, Lei mi critica per aver ignorato «le proteste... sollevate dai

platonici fin dalla prima pubblicazione del libro» (p. 1).

Lei parla (p. 2) del «modo peculiare in cui il dott. Popper e i suoi seguaci sembrano reagire alla critica». Posso commentare questa frase?

Il sig. Justus Meyer [al quale de Vries fa riferimento] è stato un mio carissimo amico e ritengo per certo che egli non abbia fatto nulla per meritare questa osservazione. Ma poiché non ho mai letto nulla che egli abbia scritto a mia difesa, non posso valutare la questione in maniera razionale. Inoltre, sono sicuro che egli sia in grado di difendersi da solo. Non conosco nessun altro “seguace” o “popperiano”. Se ve ne sono, debbono vivere in Olanda, a me sconosciuti²³. Non penso sia affatto corretto nei miei confronti farne menzione in un libro che critica me.

Per quanto mi riguarda, sono certamente innocente, e la Sua accusa è infondata e perciò ingiusta. Posso solo assicurarLe che io non so, e non posso sapere, nulla sulle mie reazioni alla critica, tranne, forse, che Lei potrebbe aver visto *un'unica* mia reazione, una risposta al professor Field nella rivista *Philosophy*, che si riferisce ad un preciso punto della sua recensione²⁴.

Posso solo assicurarLe che sono sempre stato molto ansioso di sentire cosa i Platonici avrebbero detto del mio libro, e che ho letto le critiche di Field e di Foster e (molto recentemente) quella di Robinson con grande attenzione, e che ne ho tratto giovamento. Quanto ad “amichevoli relazioni intellettuali”, sono certo che il sig. Foster sarà disposto a dirLe che io vi sono disponibile; e troverà, nell'articolo del sig. Robinson, un riferimento al sig. Mabbott, un altro platonico con il quale ho avuto rapporti intellettuali quanto mai amichevoli²⁵. Mentre lavoravo alla parte su Platone dell'edizione rivista, feci ciò che potevo per ottenere critiche da platonici, ma non ebbi molto successo. Solo il sig. Mabbott fu così gentile da prendersi la briga di fornirmi una critica e di discutere le sue osservazioni con me.

Lei potrebbe dire, forse, di non aver affermato che io reagisco in modo particolare alla critica, ma solo che io “*sembro*” reagire in modo particolare. Spero che Lei non ritornerà sulla parola “sembrare”, dato che mi ha criticato

spesso nel Suo libro, accusandomi con espressioni quali “sembra che” o “pare che”. Se, tuttavia, Lei collega i Suoi riferimenti alle apparenze, mi permetta di dirLe che le apparenze sono a volte ingannevoli.

Ma smettiamola con tutto questo. Posso assicurarLe che sono desideroso di discutere ogni questione con Lei, nei limiti che m'impongono altri impegni piuttosto pesanti. Sono sempre disposto ad imparare, e sono sicuro di aver commesso molti errori. Tutti commettono errori, come Lei (ed io) abbiamo affermato.

Naturalmente, supporrò che anche Lei sia disposto a vedere, e ad ammettere, alcuni errori.

Sono tanto convinto della Sua integrità quanto Lei lo è della mia (p. 9 del Suo libro). Tuttavia, pur con le migliori intenzioni di essere giusti, si è spesso prevenuti e ingiusti. Quando scrissi il mio libro, c'era una guerra in corso (si veda il primo paragrafo della mia prefazione all'edizione riveduta). Mi resi conto di non essere stato giusto con Platone – che ritenevo fosse nel campo del nemico –, nonostante il tentativo di esserlo, e questo lo dichiarai apertamente. Spero che Lei non ritenga ci sia ora una guerra in corso tra Lei e me in campi contrapposti. Altrimenti, il non riuscire ad essere giusto nei miei confronti potrebbe dimostrarLe che anche in tempo di pace (per non dire nulla del tempo di guerra), l'essere giusti può essere più difficile di quanto Lei creda.

In questa lettera, non le fornirò i brani e la prova che sono ingiusti, perché non so se Lei voglia saperlo. Ma se è disposto a ricevere una simile lettera su questo punto, sarò lieto d'inviargliela.

¹ [La maggior parte di questo capitolo consiste in una lettera che Popper scrisse a Justus Meyer, il traduttore olandese de *La società aperta*, riguardo a una possibile linea di risposta a Gerrit Jacob de Vries, l'autore di *Antisthenes Redivivus: Popper's Attack on Plato*, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1952. La lettera si trasformò in un saggio, scritto da Popper in terza persona e successivamente riscritto come tale, con Popper che suggeriva a Meyer di pubblicarla in una rivista olandese sotto il suo nome. La versione di questo saggio presente nell'Archivio

Popper 385.26 non fornisce alcuna indicazione del fatto che esso fu, in realtà, scritto da Popper; ma questo risulta evidente dal fatto che un manoscritto della maggior parte del testo è stato ritrovato, scritto a mano da Popper, sul retro di un manoscritto sul tema dell'implicazione, nell'Archivio Popper 27.6. La versione qui pubblicata inizia con la lettera, come in 27.6, ma in seguito usa il dattiloscritto (posteriore) tratto da 385.26. Abbiamo incluso anche una lettera – che sembra sia stata scritta ma non spedita – a de Vries. Tutte le note sono dei curatori]. (I riferimenti alle pagine de *La società aperta*, ove non diversamente indicato, si riferiscono all'edizione italiana, n.d.t.).

² [De Vrije *Samleving en Haar Vijanden*, Uitgeverij F.G. Kroonder, Bussum 1950].

³ [*Antisthenes Redivivus: Popper's Attack on Plato*, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1952].

⁴ [Questa parte iniziale è presente solo nel manoscritto 27.6; una copia in carta carbone della "lettera" che fa parte del materiale, datata 1 dicembre 1952, si trova in 326.32].

⁵ [Il 13 gennaio 1951, Justus Meyer aveva scritto a Popper che l'eroe olandese Guglielmo il Taciturno era loquace, se paragonato alla mancanza di comunicatività di Popper (Archivio Popper 326.32)].

⁶ [Richard Robinson, «Dr Popper's Defense of Democracy», in *Philosophical Review*, vol. 60, 1951, pp. 487-508].

⁷ [Per la verità Meyer indica nella sua lettera del 3 gennaio 1952 (in realtà 1953) che intendeva utilizzare il materiale di Popper, anziché semplicemente pubblicarlo].

⁸ [GERRIT JACOB DE VRIES, *Spel bij Plato*, Noord-Hollandsche Uitg., Amsterdam 1949. Il primo volume de *La società aperta* di Popper aveva come sottotitolo "The Spell of Plato"].

⁹ [Da questo punto, il testo segue il dattiloscritto tratto dall'Archivio Popper 385.26].

¹⁰ [Dalla sua corrispondenza con Popper (Archivio Popper 326.32), Meyer appare impegnato in una discussione a favore delle idee di Popper, solo che, essendo stato contestato da un amico che era un esperto di filosofia greca, egli non si riteneva competente per entrare in una disputa con lui sull'interpretazione popperiana di Platone. Meyer, in realtà, non fu solo, poiché anche lo storico olandese Peter Geyl pare essere stato coinvolto nella discussione in difesa di Popper. In una breve lettera a Popper del 9 maggio 1951 (Archivio Popper 34.35), egli gli aveva scritto sulla sua recensione del libro apparsa nel *Critisch Bulletin*, aprile 1951, pp. 145-152, e sul fatto che aveva recensito il libro alla radio, e sul fatto che Geyl e H.J.M. Broos avevano scritto articoli su *La società aperta* in *Weekblad van het Genootschap*, anno 44, n. 36, 9 maggio 1951, pp. 802-805. Broos aveva scritto, in precedenza, nel *Weekblad van het Genootschap*, anno 44, n. 32, 11 aprile 1951, p. 719. Popper definì Geyl come «colui che descriveva la critica olandese del mio libro e la discussione da esso suscitata». (Si veda la lettera di Popper a Geyl, 8 giugno 1951; Archivio Popper 298.33)].

¹¹ [Popper si riferisce al saggio i cui particolari sono forniti nella nota 6].¹² RICHARD ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1941.

¹³ [Popper ha qui una nota: «Nota aggiunta: il libro di Burnet *Greek Philosophy* fu pubblicato per la prima volta». Il riferimento è presumibilmente a JOHN BURNET, *Greek Philosophy: Part 1. Thales to Plato*, Macmillan, London 1914].

¹⁴ [Il brano in questione è il testo alla nota 33 nel capitolo 6 del vol. 1 de *La società aperta*; nella quinta edizione si trova a p. 103. Poiché il materiale da citare qui contiene materiale che Popper modificò in edizioni differenti del libro, abbiamo usato la versione dall'edizione inglese alla quale Popper qui si riferiva; cioè la seconda edizione inglese (modificata), 1952, p. 103 (trad. it. pp. 136-137)].

¹⁵ [Popper ha qui una nota che recita: «A proposito, il dott. de Vries non discute o cita mai *Le Leggi*, 739c ss. Ciò è tanto assurdo quanto lo è il brano qui citato, 942^a, e che viene citato da Popper nel capoverso precedente questo “pezzo forte”»].

¹⁶ [Popper ha qui una nota a piè di pagina che recita: «Il dott. de Vries ha qui una nota a piè di pagina che non riguarda l'omissione da me criticata»].

¹⁷ [Popper ha qui una nota: «Altre persone – gli esperti – hanno scritto interi libri sull'argomento trattato dal prof. Popper in queste otto pagine “magistrali”»].

¹⁸ [Popper ha qui una nota: «La stessa cosa accade per quanto riguarda la dettagliata critica di Popper nei confronti dell'“esperto” Eduard Meyer; il dott. de Vries dice che “Popper è giustamente adirato con gli storici, con Eduard Meyer per esempio, il quale per una disposizione antidemocratica trovano da ridire per cose in Atene che poi elogiano in Roma”, p. 51»].

¹⁹ [Popper ha qui una nota: «Come indica chiaramente il contesto, per “gloria del mandarino” s'intende qualcosa come “orgoglio di essere un riconosciuto esperto”. È uno dei tanti casi nei quali stile e brio del dott. de Vries sono un po' faticosi. Ma non può esserci alcuna discussione razionale con chi non capisce l'ironia delle sue osservazioni. Una cosa può affermarsi: anche se il professor Popper viene accusato di mancanza di finezza e d'ironia, io non ho mai trovato che gli servissero tali metodi maldestri per far capire la sua ironia, mentre il dott. de Vries ha bisogno di punti esclamativi ogni due pagine (a volte usa persino i doppi punti esclamativi, si veda p. 57) e d'interrompere le sue citazioni con osservazioni come questa (p. 60): “Spero che ogni lettore apprezzerà il doppio “forse” (p. 57) o “ancora una volta!”»].

²⁰ Questo materiale si trova nella “Prefazione all'edizione americana”, riprodotta in questo volume come sezione finale nel cap. 16, «La società aperta cinque anni dopo»; cfr. anche la quinta edizione inglese de *La società aperta*, volume 1, p. VIII (trad. it. p. 16)].

²¹ [Il manoscritto di questa lettera non è datato, e poiché non c'è alcuna corrispondente copia carbone, potrebbe benissimo non essere stata spedita. Il materiale proviene dall'Archivio Popper 288.13].

²² [Popper usa frasi che sono state riferite a lui nel libro di de Vries; cfr., qui, pp. 9 e 63. In seguito abbiamo aggiunto i riferimenti di pagina nel testo].

²³ [Si confronti però la nota 10 qui sopra].

²⁴ [Cfr. G.C. FIELD [recensione de *La società aperta*], in *Philosophy*, 21,

1946, pp. 271-276. Popper rispose in «To the Editor of *Philosophy*», in *Philosophy*, 22, 1947, p. 91. In realtà, Popper aveva risposto sulla stampa anche ad un'altra recensione, nel suo «A Scientist Looks at History», in *Time and Tide*, 27, 1946, p. 107, una risposta alla recensione de *La società aperta* di H. ST LAWRENCE, «A Scientist Looks at History», in *Time and Tide*, 27, 1946, p. 38].

²⁵ [Una lunga lettera da Mabbott, con critiche alla discussione condotta da Popper su Platone, insieme a una bozza di replica di Popper, si trova all'Archivio Popper 28.10. Dalla corrispondenza, sembra che essi si siano incontrati per discutere fra loro gli argomenti in questione. Una lettera di Forster, datata 24 ottobre 1948, si trova alla fine dell'Archivio Popper 471.1; sembrerebbe, su questa base, che essi discussero il lavoro di Popper a Manchester nel 1946. Non siamo stati in grado di localizzare un'analisi de *La società aperta* pubblicata da Forster].

19. SU *THE FREE MAN'S LIBRARY* (1956)¹

[Introduzione: Nel 1956, Henry Hazlitt, un noto giornalista americano, difensore delle idee economiche del liberalismo classico e membro fondatore della *Mont Pelerin Society* (si veda la nota 9 al cap. 12 in questo volume), inviò a Popper una copia del suo *The Free Man's Library*². In questa “Bibliografia descrittiva e critica” egli recensisce e commenta un certo numero di libri che desiderava raccomandare come importanti prese di posizione a favore della libertà.

Vi era inclusa *La società aperta* di Popper, e Hazlitt, oltre a dire che «gli encomi con i quali questo libro venne accolto nella sua edizione britannica nel 1945 erano per la maggior parte pienamente meritati», procede anche con l'offrire qualche critica:

Il libro è debole, tuttavia, relativamente alla teoria economica. Il dott. Popper concede a Marx un credito immeritato per i suoi presunti servizi alla “giustizia sociale”. Egli stesso è capace di dire che Marx aveva “ragione ad affermare che la crescente miseria tende ad essere il risultato del capitalismo del *laissez-faire*”. Questo perché il dott. Popper, come Marx, ha in mente una mera caricatura chiamata “capitalismo del *laissez-faire*”. Nonostante questa debolezza, vi sono nel libro così tanti meriti da costringerci a ritenerlo efficace e importante.

A questo, Popper rispose in una lettera dalla LSE (London School of Economics), datata 3 agosto 1956].

Caro signor Hazlitt,

Le scrivo per ringraziarLa innanzitutto per aver incluso *La società aperta* in *The Free Man's Library*, e per aver detto che «gli encomi... erano per la maggior parte pienamente meritati».

Inoltre, Lei cita un brano del libro, che giustamente attacca. Quando lessi questa citazione nel Suo libro, ero certo che si trattasse di uno dei molti brani scadenti dello

stesso tipo che avevo corretto nella seconda edizione inglese; esso *non è più presente nell'edizione della Princeton University Press del 1950* alla quale lei si riferisce (e non è presente, ovviamente, in alcuna delle ultime edizioni).

Ho trovato il brano nella prima edizione del 1945, vol. II, p. 166; si trova alla fine del primo paragrafo della sezione III (cap. 20). I vecchi brani (anche il successivo paragrafo) erano davvero pessimi e meritavano pienamente la Sua censura³.

Tuttavia, guardando al nuovo brano con cui ho sostituito quello vecchio⁴, fui sorpreso nello scoprire che neanch'esso è molto soddisfacente. Tutto ciò che posso dire a mia difesa è:

- (i) che scrissi il libro in un periodo (anche quando scrissi, nel 1947-48, la maggior parte delle correzioni alla prima edizione) precedente a quello di completa, o piena, occupazione (si veda sotto);
- (ii) che *nel brano citato non espressi la mia opinione sul "capitalismo"*, ma la mia opinione sulla *validità di un'argomentazione*: dissi che la conclusione segue dalle premesse di Marx, ma io nego la verità delle premesse. Infatti, anche il brano originario da Lei citato inizia con le parole (da lei non citate; la sottolineatura non è nell'originale): «*e sotto la stessa ipotesi⁵, insieme alla teoria dell'accumulazione sviluppata sopra*, Marx aveva ragione nel prevedere una miseria crescente. Egli perciò aveva ragione...» ; qui segue il brano da Lei citato, ossia: «nell'af fermare che la miseria crescente tende ad essere il risultato del

capitalismo del *laissez-faire*».

Ora spero che sarà d'accordo sul fatto che la principale tesi del mio libro è che le previsioni di Marx sono tutte *ingiustificate*, e che la principale tesi del cap. 20 (il capitolo in questione) è che la previsione di Marx di una miseria crescente è totalmente e completamente insostenibile.

Con questo contraddico me stesso? Certamente no. Cerco infatti di dimostrare che le ipotesi di Marx, dalle quali (affermo) giustamente segue la teoria di una crescente miseria, sono completamente errate.

Credo perciò che Lei sbagli quando dice di me (anche

riguardo alla prima edizione del mio libro) «Egli stesso è capace di dire che Marx aveva ragione nell' affermare...». In effetti, la tendenza dell'intero capitolo va in direzione opposta. Ma anche se Lei mi ha male interpretato, la colpa è senza dubbio mia: non ho chiarito in maniera sufficiente che stavo accettando la validità di una deduzione marxiana *pur contestando le sue ipotesi e le sue premesse*.

Ma debbo riconoscere che il Suo errore (se posso chiamarlo così) fu senza dubbio dovuto anche ad un altro mio errore. Penso che il mio libro, specialmente nella prima edizione, esprimesse troppo acriticamente una richiesta a favore di un intervento statale per impedire la disoccupazione. Ma, dopo tutto, non avevamo a quel tempo alcuna esperienza delle conseguenze di una tale politica; ed alcuni dei migliori economisti liberali (non solo Keynes) ritenevano che, senza una politica anticiclica, il libero mercato è condannato. E sebbene io fossi, per esempio, troppo acritico per quanto riguarda la tassazione, sostenevo in modo quanto mai enfatico un libero mercato.

La mia colpa principale (per quanto posso vedere) era di non aver messo in guardia i miei lettori specialmente contro i pericoli di una politica di pieno impiego. (Non avevo neanche io le idee chiare al riguardo). Ed invece, li mettevo enfaticamente in guardia sul fatto che *ogni intervento statale contiene gravi pericoli*.

Per riassumere: ammetto – anzi, sono desideroso di ammettere – le mie colpe. Ammetto di non essere un economista (spero di non essermi mai atteggiato come tale). Ma non sono così inesperto come Lei crede; e dichiaro di non essere mai stato colpevole di aver sostenuto il punto di vista che Lei pensa io sostenga. E il brano citato non c'è più nelle ultime edizioni del mio libro (dal 1950).

Posso ringraziarLa ancora una volta per avermi incluso nel Suo splendido libro, e per i commenti così favorevoli sul mio lavoro?

Molto sinceramente, Suo.

¹ [La lettera di Popper ad Hazlitt qui riprodotta si trova nella Biblioteca dell'Università di Klagenfurt, Collezione Karl Popper, Manoscritti Originali, 301].

² [HENRY HAZLITT, *The Free Man's Library*, D. Van Nostrand Company Inc., Princeton, New Jersey 1956. Il brano è citato dalle pp. 132-133].

³ [Il brano di Popper nella prima edizione de *La società aperta*, vol. II, pp. 166167, era il seguente:

«Anche dopo l'eliminazione della teoria del valore di Marx e della sua teoria del plusvalore, resta tuttavia ancora in piedi la sua analisi (si veda la fine del punto (a) della sezione 2) della pressione esercitata dal *surplus di popolazione* sui salari dei lavoratori occupati. Bisogna riconoscere che, se c'è un libero mercato del lavoro e un surplus di popolazione, ossia diffusa e cronica disoccupazione (e non c'è dubbio che la disoccupazione svolse un ruolo decisivo all'epoca di Marx e in seguito), i salari non possono salire al di sopra dei salari di sussistenza; in base allo stesso presupposto, unitamente alla teoria dell'accumulazione delineata più sopra, Marx aveva ragione nel prevedere una crescente miseria. Aveva perciò ragione di affermare che la crescente miseria tende ad essere il risultato del capitalismo del *laissez-faire*.

Ebbene, questa conclusione merita il massimo rispetto. L'analisi critica di Marx del capitalismo del *laissez-faire* è un risultato importantissimo nel campo della sociologia descrittiva, e a mio parere la possibilità che la disoccupazione possa sviluppare e produrre tali effetti condanna per sempre sia il capitalismo del *laissez-faire* che i suoi apologeti. Ma questa analisi, per quanto importante sia, non giustifica la profezia storica di Marx. Infatti, la tendenza verso la crescente miseria opera soltanto in un sistema di libera concorrenza, vale a dire in un sistema di perfetto *laissez-faire*; se ammettiamo la possibilità di sindacati dei lavoratori e della contrattazione collettiva, allora l'intero argomento crolla immediatamente. La contrattazione collettiva può contrapporsi al capitale instaurando una specie di monopolio del lavoro; essa può impedire al capitalista di usare l'esercito industriale di riserva allo scopo di tenere bassi i salari; e in questo modo può costringere i capitalisti ad accontentarsi di minori profitti. Possiamo vedere qui il perché il grido "lavoratori unitevi!" sia, in effetti, la sola possibile replica al capitalismo del *laissez-faire*»].

⁴ [Il corrispondente brano nella seconda e nelle successive edizioni de *La società aperta* (ad esempio la quinta edizione del 1966, vol. II, p. 178; paragrafo prima della nota 25; trad. it. pp. 208-209) recita come segue (è interessante notare che Popper attenuò i suoi riferimenti al *laissez-faire* nella seconda e nelle successive edizioni de *La società aperta*, come annunciò di volerlo fare in una lettera ad Hayek del 1 giugno 1944 (Archivio Popper 305.13); cfr., su questo, JEREMY SHEARMUR, *op. cit.*, nota 41 al cap. 1, p. 205).

«Penso che, anche se l'analisi di Marx era difettosa, il suo tentativo di spiegare il fenomeno dello "sfruttamento" meriti il massimo rispetto. (Come già ricordato alla fine del punto (b) della precedente sezione, sembra non esserci neanche ora una teoria davvero soddisfacente). Va detto, ovviamente, che Marx aveva torto quando profetizzò che le condizioni da lui osservate si sarebbero perpetuate se non fossero state

cambiate con una rivoluzione, ed aveva ancor più torto quando profetizzò che sarebbero addirittura peggiorate. I fatti hanno smentito queste profezie. Inoltre, anche se potessimo ammettere la validità della sua analisi per un sistema privo di controllo, non interventistico, la sua argomentazione profetica sarebbe inconcludente. Infatti, la tendenza verso una crescente miseria agisce, secondo la stessa analisi di Marx, solo in un sistema in cui il mercato del lavoro sia libero: in un capitalismo assolutamente privo di controllo. Ma, una volta ammessa la possibilità di sindacati, di contrattazione collettiva, di scioperi, allora i presupposti dell'analisi non sono più applicabili, e l'intera argomentazione profetica crolla. Secondo la stessa analisi di Marx, dovremmo aspettarci che un tale sviluppo sia completamente soffocato, o che abbia come esito una rivoluzione sociale. Infatti, la contrattazione collettiva può contrapporsi al capitale instaurando una specie di monopolio del lavoro; essa può impedire al capitalista di usare l'esercito industriale di riserva per tenere bassi i salari; e in questo modo può costringere i capitalisti ad accontentarsi di profitti minori. Constatiamo qui perché il grido "lavoratori unitevi!" fosse davvero, da un punto di vista marxiano, l'unica risposta possibile ad un capitalismo privo di controllo»].

⁵ [La parola "ipotesi" ha una duplice sottolineatura nella lettera di Popper].

20. LETTERE A ISAIAH BERLIN (1959 e 1989)¹

(1) POPPER A BERLIN, 17 febbraio 1959

COPIA

17 febbraio 1959

Professor Sir Isaiah Berlin

Headington House

Headington, Oxford.

Caro Isaiah,

ho appena finito di leggere la Sua conferenza inaugurale², che ho ricevuto qualche tempo fa, “con gli omaggi dell'autore”, e per la quale non La ho ancora ringraziata.

Difficilmente mi è capitato di leggere qualcosa sulla filosofia della politica con cui sia stato così completamente d'accordo su tutte le questioni importanti – e le questioni sono davvero molto importanti. Mi compiaccio per la Sua chiara distinzione fra quelle che Lei chiama libertà negativa e libertà positiva; con la Sua professione di fede – che anche se solo implicita, non è meno chiara ed energica – per la libertà negativa; per la Sua esposizione dei pericoli dell'ideologia della libertà positiva; per la Sua presa di posizione, a p. 57 [*Four Essays*, p. 172; *Liberty*, p. 217] contro l'istorismo e lo storicismo morali; per i Suoi avvertimenti contro l'ipotesi che i problemi sociali possano essere risolvibili di principio, e che tutti i beni (“reali”) debbano essere compatibili, e in armonia; e soprattutto per la Sua dichiarazione sui diritti umani assoluti, a p. 51 [*Four Essays*, p. 165; *Liberty*, p. 210]. Su tutte queste cose siamo perfettamente d'accordo; e ritengo che il modo in cui Lei ha discusso e presentato queste idee sia ammirevole.

Tuttavia, ho alcune critiche da muoverLe; in realtà, un lungo elenco.

Citerò solo due punti.

Il primo è collegato con la Sua idea di razionalismo. A p.

39 [*Four Essays*, p. 154; *Liberty*, p. 200] Lei formula le ipotesi essenziali di un tipo di razionalismo³. Ebbene, sono sicuro che mi crederà quando dico che non sono mai stato tentato nella mia vita di accettare alcuna di queste quattro ipotesi – al contrario, direi che da quando sono stato in grado di capirle, cioè dal mio diciassettesimo compleanno in poi, le avrei scartate con orrore. Ciononostante, mi reputo un razionalista. Inoltre, quando Lei dice «Può essere che Hume abbia ragione e Socrate torto», sono tutt'altro che convinto che Socrate avrebbe accettato le Sue quattro ipotesi fondamentali, anche se concordo sul fatto che Hume le avrebbe rifiutate.

Ma per quanto ammiri Hume, egli fu il fondatore dell'irrazionalismo, insieme a Rousseau. Mi affretto ad aggiungere che egli era infinitamente migliore di Rousseau, e sicuramente non un romantico. Ma il suo irrazionalismo era quello di un razionalista deluso; ed un razionalista deluso è un uomo che si è aspettato troppo dalla razionalità.

In fondo alla p. 38 (nota) [*Four Essays*, pp. 153-54; *Liberty*, pp. 199-200 (trad. it. p. 204)] Lei dice: «Ammetto di non aver mai capito cosa significhi “ragione” in questo contesto». Neanche io. Ma questo brano non suona come una dichiarazione antirazionalista? E l'antira zionalismo, o l'irrazionalismo, non è un nemico almeno tanto grande quanto lo è il razionalismo acritico?

A mio parere, Lei stesso è un perfetto esempio di razionalista; infatti, “razionalità” significa, per me, la disponibilità a prestare attenzione alla critica e alla discussione, cioè alla critica degli altri, per ciò che si pensa e si dice, e ad essere estremamente critici nei confronti delle proprie idee e predilezioni.

Il mio secondo punto è la Sua idea di libertà positiva. È una meravigliosa elaborazione dell'idea di essere padroni di se stessi. Ma non c'è qui un'idea molto differente e molto semplice di libertà positiva che *potrebbe* essere complementare alla libertà negativa, e che non deve scontrarsi con essa? Intendo, molto semplicemente, l'idea di passare la propria vita nel miglior modo possibile, sperimentando continuamente, cercando di realizzare a

proprio modo, e nel pieno rispetto degli altri (e delle loro diverse valutazioni), ciò che si ritiene più importante? E non potrebbe la ricerca della verità – il *sapere aude*⁴ – essere parte di un’idea positiva di autoliberazione? Cosa ha Lei contro il *sapere aude*? Senza dubbio, l’idea che qualcuno sia sapiente è pericolosa e ripugnante. Ma perché il *sapere aude* dovrebbe essere interpretato come autoritario? Io credo che sia antiautoritario. Quando Socrate disse, nell’*Apologia*, che la ricerca della verità attraverso la discussione critica era un modo di vivere (in realtà, il migliore modo di vivere che conoscesse), c’era qualcosa di discutibile in questo?

Tenderei ad andare ancora oltre: solo coloro che hanno adottato, in maggiore o minore misura, questo stile socratico di vita possono comprendere completamente certe idee come quella di libertà negativa. Soltanto essi possono interpretarla così bene come Lei ha fatto.

Suo per sempre, Karl (Popper)

(2) POPPER A BERLIN, 21 marzo 1959

21 marzo 1959

Caro Isaiah,

ho ricevuto oggi la Sua lettera e sono stato in grado di decifrarne la maggior parte. Moltissimi ringraziamenti.

Sarebbe piacevolissimo se Lei potesse venire a Penn⁵. In alternativa, potremmo incontrarci a Londra (dopo il 21 aprile, magari meglio di mercoledì). Mi ha particolarmente interessato il Suo riferimento allo scientismo e ad Hayek⁶. Infatti, il mio lavoro sulla scienza (alludo alla mia *Logica della scoperta scientifica*) potrebbe essere definito come un attacco allo scientismo dove è più necessario attaccarlo (e forse più interessante), ossia nella scienza stessa.

La mia tesi principale può essere riassunta dicendo che *la scienza non ha alcuna autorità*; essa non può rivendicare alcuna autorità. Coloro che rivendicano l’autorità per la scienza, o in nome della scienza (i medici, gli ingegneri), fraintendono la scienza.

La scienza non è nient'altro che critica razionale.

Queste tesi lo [sic] consentono di risolvere completamente il problema dell'induzione – e senza confutare Hume. Esso viene risolto sottolineando che noi, nella scienza, non pretendiamo di sapere: *pretendiamo* solo (semmai) di aver criticato e controllato a fondo.

Dico tutto questo perché voglio interessarLa alla mia epistemologia. Essa è il *necessario* scenario per ogni razionalismo critico: per essere razionalisti *senza* pretendere di sapere; per essere interessati – appassionatamente interessati – alla conoscenza pur nella consapevolezza di non avere, e di non poter avere, alcuna conoscenza che possa conferire una qualche autorità.

Tutto questo è così importante perché senza rispetto per la scienza, per la ricerca della verità, non possiamo cavarcela; e non possiamo cavarcela neppure con un rispetto eccessivo (lo scientismo). È perciò estremamente importante trovare una corretta linea di demarcazione⁷. Ed è sorprendente quanto bene ciò funzioni.

Suo per sempre

(3) POPPER ALLA SOCIETÀ DEGLI AUTORI, 24 febbraio 1989, E A ISAIAH BERLIN, 5 marzo 1989⁸

[Il 23 febbraio 1989 Popper era stato invitato da Mark Le Fanu, il segretario generale della Società degli Autori, a firmare un “Appello Mondiale” relativo a Salman Rushdie. Il romanzo di Rushdie, *Versi satanici*, aveva offeso molti musulmani, e il 14 febbraio 1989 il leader musulmano radicale dell'Iran, l'ayatollah Khomeini, aveva emesso una *fatwa*, in cui l'autore del libro e coloro che erano coinvolti nella sua produzione ed erano consapevoli del suo contenuto furono condannati a morte. Popper scrisse a Le Fanu esprimendo il suo dissenso su alcuni aspetti dell'Appello Mondiale e ne spedì una copia a Isaiah Berlin, in quanto era nel consiglio della Società degli Autori. Berlin gli rispose e Popper replicò, nella seconda lettera riprodotta qui sotto].

Professor Sir Karl Popper CH, FRS, FBA

136 Welcomes Road, Kenley, Surrey CR2 SHH

24 febbraio 1989

Egregio Signor Mark Le Fanu,
Segretario Generale
Società degli Autori
84, Drayton Gardens
Londra SW10 9SB

Caro Segretario Generale,

la presente è per ringraziarLa della Sua lettera di ieri, che includeva un “Appello Mondiale” (in questa lettera indicato con AM). Le ho parlato al telefono questa mattina perché, per quanto possa comprendere le intenzioni che hanno portato alla formulazione dell’AM, lo considero sbagliato, e suscettibile di condurre a conseguenze molto gravi.

Innanzitutto, l’AM contiene una falsità alla fine del secondo paragrafo, sia nel fatto specifico che nelle intenzioni: «Noi sottoscritti... dichiariamo di essere noi stessi coinvolti nella pubblicazione».

Spero, ed anzi sono certo, che molte delle persone che intendono firmare l’AM avrebbero suggerito a Rushdie di omettere i brani che hanno offeso così tante persone. Ma l’affermazione citata nel Suo AM può essere letta, ed è destinata ad essere letta dalle persone offese, nel senso che i firmatari – vale a dire gli intellettuali di “Tutto il Mondo” – sostengono tutti Rushdie nel brano offensivo che egli ha scritto e pubblicato.

Naturalmente, mi rendo conto che Lei non intendeva questo. Ma per gli offesi, può significare *solo* questo e nient’altro.

Questo è terribile. Indubbiamente, nessuno di noi desidera accondiscendere all’Ayatollah e al suo incitamento ad un assassinio: con questo egli ha offeso in misura di gran lunga maggiore di quanto abbia fatto Rushdie. Ma pochi di noi desiderano difendere l’offesa commessa da Rushdie nei confronti di credenti religiosi, e il danno che egli ha arrecato (agli ostaggi nel Libano e ai

“moderati” in Iran).

Ma con il Suo AM Lei accresce (senza dubbio involontariamente) l'offesa e il danno.

Rushdie ha chiesto scusa, e i moderati hanno accettato le sue scuse. Il Suo AM *ignora* le scuse, dicendo «... indipendentemente dal fatto di approvare o no il contenuto del libro». Dicendo questo, il Suo AM sarà interpretato come se ritenesse le scuse di Rushdie insignificanti, e così aumenterà addirittura il suo pericolo personale con l'apparenza d'intransigenza.

Io non sono affatto d'accordo sul pubblicare in tutta fretta un AM che non può placare ma solo intensificare la tensione e che non può migliorare le possibilità di sopravvivenza di Rushdie, ma peggiorarle.

Ma se un AM viene pubblicato, esso *deve*, a mio parere, *cominciare dicendo che i firmatari si rendono conto che ogni libertà (come la libertà di pubblicare) implica un dovere (come il dovere di non danneggiare*, in particolare, gli innocenti: questo è il principio che è alla base del nostro rifiuto del terrorismo dell'Ayatollah). *E l'AM dovrebbe continuare dicendo che Rushdie si è ora reso conto del danno che ha causato, e ha chiesto scusa per esso.*

Solo allora Lei può continuare con una protesta.

Non desidero criticare il Suo AM da un punto di vista personale, poiché comprendo coloro che lo hanno scritto. Ma Lei (nonostante le sue intenzioni) non aiuta Rushdie con un gesto eroico di solidarietà; e non è molto eroico cercare sicurezza nei numeri.

Mentre gli editori, senza dubbio, erano ben lungi dal comprendere ciò che il libro di Rushdie implicava, ora noi lo sappiamo. Quindi, un'attestazione di solidarietà è un atto dannoso e offensivo.

Suo sinceramente

Karl Popper

P.S. Ciò è stato scritto, ovviamente, in tutta fretta, nella speranza d'indurLa a riconsiderare il Suo appello prima che sia troppo tardi.

136 Welcomes Road

Kenley, Surrey CR2 5HH

5 marzo 1989

Mio caro Isaiah,

quando ho scritto, non mi aspettavo una risposta. Ritenevo soltanto, dato che Lei è nel Consiglio della Società degli Autori, di doverLa informare.

Ovviamente, molti dei nostri valori sono in conflitto. Ma temo che questo sia essenzialmente uno scontro di disvalori.

Infatti, sappiamo tutti che l'Ayatollah è di gran lunga il peggiore criminale. E ovviamente Rushdie dovrebbe essere protetto dalla polizia. Possiamo anche dispiacerci per lui. Ma mi dispiace molto di più per le persone che sono state uccise in questo conflitto.

Credo che ogni libertà implichi dei doveri: usare responsabilmente la propria libertà. Quelli che non lo fanno possono uccidere la libertà. Ogni libertà può essere usata male. E i nostri antenati in questa lotta – come Voltaire, Kant, Mill – credevano che ci saremmo civilizzati abbastanza da essere all'altezza di questa quasi ovvia esigenza.

La ringrazio molto per la Sua risposta, e Le auguro tutto il bene possibile.

Suo per sempre,

Karl

¹ [Le prime due lettere sono conservate nell'Archivio Popper 276.10. Una copia della prima lettera è conservata anche all'Archivio Popper 529.13].

² [ISAIAH BERLIN, *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture*, Clarendon Press, Oxford 1958 (trad. it. *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000). Cfr., ora, i suoi *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London etc. 1969 (trad. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989) e *Liberty*, a cura di Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford 2002 (trad. it. *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005), di cui abbiamo anche fornito i riferimenti poiché sono più facilmente accessibili].

³ [Berlin scrisse: «in primo luogo, che tutti gli uomini hanno un unico obiettivo, ed uno solo, quello dell'auto-governo; in secondo luogo, che i

fini di tutti gli esseri razionali debbono necessariamente rientrare in un unico disegno universale e armonioso, che alcuni sono in grado di distinguere più chiaramente di altri; in terzo luogo, che ogni conflitto, e conseguentemente ogni tragedia, si deve solamente allo scontro fra la ragione e l'irrazionale, o l'insufficientemente razionale – gli elementi immaturi e non sviluppati della vita – sia individuali che comuni, e che tali conflitti sono, in linea di principio, evitabili, e addirittura impossibili per esseri razionali; infine, che quando tutti gli uomini sono stati resi razionali, essi obbediscono alle leggi razionali della loro propria natura, che è unica ed eguale in tutti loro, tanto da essere così, al tempo stesso, totalmente rispettosi della legge e totalmente liberi». *Two concepts*, p. 39; *Four Essays*, p. 154; *Liberty*, p. 200 (trad. it. p. 204)].

⁴ [“Osa essere saggio”. Cfr. il «What is Enlightenment?» di Immanuel Kant, per esempio in H. REISS (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 54 (trad. it. «Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?», in N. BOBBIO - L. FIRPO - V. MATHIEU (a cura di), *Scritti politici e di filosofia e della storia e del diritto di Immanuel Kant*, UTET, Torino 1965, p. 141].

⁵ [Cioè a Penn, nel Buckinghamshire, dove Popper allora viveva].

⁶ [Cfr. FRIEDRICH VON HAYEK, «Scientism and the Study of Society», per esempio nella sua *The Counter-Revolution of Science*, Pree Press, Glencoe 1952 (trad. it. «Lo scientismo e lo studio della società», in *L'abuso della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008)].

⁷ [Nota di Popper] E cercarla senza ricordare – o anzi sapere – di fare i nostri interessi, in un contesto di lotta.

⁸ [La corrispondenza con Le Fanu si trova all'Archivio Popper 563.10, sotto “Society of Authors”; la corrispondenza con Berlin si trova a 529.13. Berlin aveva risposto il 2 marzo 1989 alla copia della lettera a Le Fanu, inviatagli da Popper].

21. LA SPIEGAZIONE STORICA Un'intervista (1962/1966)¹

D: Quali tipi di leggi sono implicati nelle spiegazioni storiche? Se dovessi dire per esempio che il declino dell'impero romano fu causato dalle invasioni barbariche, questa mia affermazione quale legge o quali leggi coinvolgerebbe?

R: Credo che questo problema sia posto in maniera scorretta. La posizione logica è questa. Benché le leggi siano implicitamente presupposte e date per scontate in ogni spiegazione, storica o no, esse non sono, normalmente, ciò che ci interessa in una spiegazione storica, e non sono certamente tipiche di una spiegazione storica. Mi lasci commentare entrambi i punti: (1) che le leggi sono date per scontate; (2) che, normalmente, esse non ci interessano, e non sono tipiche di una spiegazione storica.

(1) Supponiamo per un momento che ci furono molte invasioni barbariche dell'impero romano, ma nessuna molto seria, e in realtà nessuna che fosse più di un incidente di confine; supponiamo inoltre che fossero in realtà benefiche dal punto di vista della politica del potere romano – perché, per esempio, agirono come stimoli alla vigilanza del Senato, alla solidarietà della gente, e alla disciplina dell'esercito. Se questa era la situazione, allora nessuno si sognerebbe di affermare che il declino dell'impero romano fu “causato” dalle invasioni barbariche. O, per dirla in termini più precisi, se i Romani fossero vissuti in un mondo in cui le invasioni barbariche agivano normalmente come stimoli dal punto di vista della politica del potere, la proposta spiegazione causale del declino del loro impero sarebbe assurda.

Analogamente, si prenda la seguente spiegazione della morte di Carlo I: egli morì perché la sua testa venne tagliata. Ebbene, in un mondo in cui di quando in quando si tagliano normalmente le teste, solo per sentirsi poi

rinnovati, e ne crescono di nuove, in un tale mondo questa spiegazione sarebbe tanto insoddisfacente quanto nel nostro mondo è insoddisfacente la spiegazione “morì perché si era fatto tagliare i capelli”.

Ogni spiegazione, storica o no, presuppone un mondo – un cosmo, un ordine mondiale – con determinate regolarità, e a tale riguardo presuppone una specie di contesto di leggi causali. Ma sono soltanto le scienze *teoriche*, non le scienze *storiche*, che analizzano, formulano e criticano queste leggi. Lo storico le dà per scontate, come fanno tutti (tranne che un teorico).

Le spiegazioni storiche operano con il metodo della *ricostruzione della situazione* che ha condotto all'*explicandum*, cioè all'evento storico che si cerca di spiegare.

(2) Questa ricostruzione della situazione è un'operazione quanto mai interessante e creativa, perché consiste nella costruzione di una situazione necessariamente supersemplificatoria, e quindi nella proposta di un'ipotesi: l'ipotesi che certi eventi, certi aspetti della situazione, erano quelli che erano rilevanti per, o “responsabili” dell'evento storico da spiegare. Lo storico tenta normalmente di ricostruire la situazione in modo tale che gli obiettivi o i piani d'azione delle varie persone coinvolte facciano parte della situazione; così come ne fanno parte la loro conoscenza e specialmente le difficoltà o i problemi che esse hanno dovuto affrontare. Egli cerca di presentare questa situazione in modo tale che l'*explicandum* storico – l'evento che lo storico vuole spiegare – risulti dalla descrizione della situazione se *supponiamo che ogni persona coinvolta abbia agito secondo quei piani*, intenzioni, o interessi, e con quella conoscenza che faceva parte della situazione.

Ho chiamato una spiegazione storica che proceda in questo modo quella che utilizza il metodo della “logica situazionale”.

La caratteristica della logica situazionale è che è *oggettiva*, nel senso che tutto ciò che la riguarda è, in linea di principio, oggettivamente controllabile. Possiamo in linea di principio controllare se la situazione in cui varie

persone si sono trovate fosse, o non fosse, come lo storico l'ha descritta.

D: Come criticherebbe, nella prospettiva della Sua teoria dell'analisi situazionale, il modo in cui Collingwood considera la storia?

R: Il modo di considerare la storia da parte di Collingwood potrebbe definirsi una mia versione soggettivistica; o, piuttosto, la mia versione potrebbe definirsi una sua versione oggettivistica². Secondo Collingwood, per capire Cesare debbo tentare di diventare Cesare; e se davvero mi metto nei panni di Cesare, allora *saprò per certo* ciò che Cesare fece e perché lo fece: così capirò la sua situazione. Penso che questa sia una dottrina molto pericolosa, perché è soggettiva e dogmatica. Ciò che è importante è l'oggettiva *ricostruzione della situazione* e questa dovrebbe essere *controllabile*. Per esempio, dovrebbe essere possibile, per la nostra ricostruzione, essere confutata da nuove prove. Per la storia sono molto importanti quelle ricostruzioni dalle quali deduciamo l'esistenza di nuove prove.

Abbiamo visto che la caratteristica principale della spiegazione storica è l'*analisi situazionale*. Ma questo non è tutto. Non esiste spiegazione senza un *explicandum*: un qualcosa per cui riteniamo necessaria una spiegazione. Non si può iniziare una spiegazione storica senza avere un *problema* storico. Ciò con cui si inizia è sempre un problema.

D: Vorrebbe discutere quelle caratteristiche della spiegazione che tendono ad essere peculiari degli storici?

R: Vi sono diversi aspetti. Il primo punto in questione è che gli storici tentano spesso di capire la situazione *intuitivamente*, secondo la descrizione di Collingwood del loro metodo. Essi non riescono a distinguere fra questo tentativo intuitivo e il fatto che, magari, sulla base di esso, debbono proporre una *teoria*: un'analisi della situazione oggettiva che possa essere controllata. È probabilmente per questa ragione che gli storici si ritengono più artisti che scienziati; non si rendono conto che qualsiasi fisico può

essere un artista nel suo tentativo di capire il suo oggetto in maniera intuitiva.

In ogni punto in questione possiamo tracciare un parallelo completo. Uno storico scrive un bel libro sulle vicende umane, e può farlo come scrittore e non come storico. Ma egli agisce *in quanto* storico solo quando cerca di risolvere *problemi* storici; vale a dire quando mette in discussione la storicità di certi fatti o quando cerca di *spiegare* i fatti. Proponendo soluzioni e contro-soluzioni, e discutendole criticamente, sia lo storico che lo scienziato controllano le spiegazioni, per scoprire quale di esse sia la migliore. Proprio la competizione tra varie spiegazioni possibili produce i migliori risultati: in perfetta analogia con la scienza.

L'altro punto in questione circa la spiegazione storica è il seguente. È importantissimo rendersi conto che si agisce sempre all'interno di situazioni *problematiche* e che *le situazioni storiche sono, quindi, sempre situazioni problematiche*. È quindi necessario distinguere fra il *problema dello storico*, che è quello di accertare o di spiegare determinati eventi storici, e *i problemi degli individui che sono gli attori sulla scena della storia*³. Comprendere i loro problemi equivale davvero a comprendere la situazione storica. Un uomo è un buono storico nella misura in cui dimostra perché questi erano i problemi degli individui che agivano. Questa è la ragione per cui la storia della scienza è un campo particolarmente buono per lo studio delle spiegazioni storiche. Infatti, qui, l'attore – lo scienziato – si è trovato di fronte a particolari questioni scientifiche, e noi possiamo conoscere molto chiaramente quali fossero i suoi problemi. Per descrivere la sua situazione, noi descriviamo le teorie scientifiche del tempo, e il motivo per cui non soddisfacevano questo particolare scienziato. Abbiamo qui un esempio molto semplice di analisi situazionale, o logica situazionale.

Spero che Lei si renda conto di quanto lontana sia la mia teoria della spiegazione storica da ciò di cui hanno discusso alcune persone, cioè dalle argomentazioni completamente prive d'interesse, anche se logicamente valide, sulle leggi universali⁴. Ho davvero trovato così

scarse le discussioni centrate attorno alle mie osservazioni sulla questione relativa alle leggi universali che non ho neppure risposto ai miei critici. Questa è la mia prima risposta pubblica a loro, anche se ho brevemente descritto questa teoria dell'analisi situazionale o della logica situazionale sia nella *Miseria dello storicismo* che ne *La società aperta*.

D: Direbbe allora che l'errore di Collingwood fu di confondere due tipi di problemi? Che egli avesse ragione nel dire che la storia poteva essere scritta solo se si aveva un determinato problema da risolvere, ma che confondesse il problema da risolvere con il problema che dovevano risolvere gli individui coinvolti nella situazione?

R: Non direi che egli abbia necessariamente confuso questi due problemi. La forza di Collingwood è di aver compreso che *noi* – gli storici – dovevamo avere un problema e che anche gli individui nella situazione che stiamo descrivendo debbono aver avuto un problema; anche se ammetto che forse c'è qui una certa confusione, dovuta alla sua richiesta che il problema di Cesare debba diventare il mio problema. Ma quel che è molto peggio è che quello da me considerato come il primo o secondo passo *preparatorio* viene considerato da Collingwood come l'*ultimo* passo. Supponiamo che in realtà io ritenga di capire ciò che Cesare fece, e perché lo fece. Collingwood riteneva che questo dimostrasse la mia teoria come vera. Ma egli si sbagliava in questa convinzione. Infatti, io debbo poi procedere a formulare la mia teoria, a controllarla, e quindi a dire a qualcun altro: «Cerca di diventare Cesare. Pensi di poter diventare un Cesare differente?» E debbo cercare di scoprire se il suo Cesare non sia altrettanto buono, o migliore, quanto il mio. Questo non implica, ovviamente, il relativismo, ma significa che le teorie concorrenti debbono essere messe a confronto l'una con l'altra. Non è sufficiente cercare di capire Cesare intuitivamente. Questo è a malapena l'inizio. Cominciamo davvero solo dopo questo.

D: Questo, presumibilmente, perché Collingwood non

pensava che la storia così come viene normalmente intesa fosse un argomento molto importante, ma che essa è importante solo come mezzo di autoconoscenza. Il punto importante, per lui, è che tu senta cosa sembra essere Cesare, piuttosto che tu senta cosa sembra essere Cesare.

R: Sì, questa è una formulazione molto buona; e penso che riveli parte dell'errore generale di Collingwood, che è il soggettivismo. Questo è un problema estremamente importante. Ciò che tutti noi desideriamo fare è elaborare un resoconto oggettivo; cioè un resoconto che possa stare in piedi e che possa essere criticato, e approvato, in quanto tale. Questo per quanto riguarda la spiegazione storica. (Spero si renderà conto che è abbastanza differente da quelle banali discussioni sulle leggi universali).

C'è un ulteriore punto al quale vorrei accennare. Si è spesso operato con il concetto di periodo storico, che è stato considerato solo come uno dei gettoni che dobbiamo utilizzare nel gioco. Ma ciò di cui abbiamo bisogno è una spiegazione del fatto problematico costituito dai cosiddetti "periodi storici". Questo fatto va spiegato ricorrendo all'idea che possa esserci qualcosa come una *situazione problematica* di un periodo, qualcosa come una *comune* situazione problematica degli individui che vivono in tale periodo.

D: Vorrei proporre una questione generale. In quale misura la nostra conoscenza del passato è parassitica rispetto alla nostra conoscenza del presente? Quando ricostruiamo un periodo storico, specialmente nel passato remoto, facciamo pesantemente ricorso a generalizzazioni economiche e sociologiche che sono basate su quella che è in senso lato l'esperienza presente.

R: Penso che questa sia una questione molto importante. Dobbiamo considerare, innanzitutto, che il nostro presente è in parte composto di elementi del passato. Allora, in ogni momento, c'è anche la prosecuzione di una continua discussione e critica delle soluzioni proposte di problemi storici. Così, lo storico può giovare dell'esperienza del passato, di ulteriori discussioni, e ha inoltre l'esperienza del proprio tempo. Tutto questo gli mostra nuove

possibilità sul passato e gli dà l'opportunità di riconsiderarlo. Quindi, ogni generazione è per certi aspetti in una situazione migliore per comprendere il passato, o comunque in una situazione differente. Ma ogni generazione è anche interessata a differenti problemi e a differenti aspetti dei problemi. Per esempio, l'ascesa della Germania nazista mi fece interessare a quegli aspetti di Platone ai quali altrimenti non sarei stato interessato e ai quali non sono affatto interessato attualmente. Così, ogni generazione ha in un certo senso non solo il diritto, ma anche il dovere di riscrivere la storia.

D: Se facciamo spesso ricorso a generalizzazioni economiche e sociologiche nella ricostruzione del passato, allora sembriamo dover affrontare una circolarità. Infatti, quando conduciamo per esempio un'inchiesta sociologica, possiamo benissimo utilizzare parte della nostra conoscenza del passato.

R: Io non vedo alcun pericolo di circolarità. Ci sarebbe un pericolo di circolarità se volessimo *dimostrare* qualcosa. Ma noi non vogliamo dimostrare niente: vogliamo proporre teorie – o ipotesi storiche – e invitare a proporre contro-teorie. Se Lei proponesse interessanti problemi storici e soluzioni interessanti, allora altri cercheranno di vedere se vi siano o no altre possibilità: così, Lei darà inizio ad una discussione. Non c'è pericolo di circolarità perché non c'è possibilità di dimostrazione. C'è forse il pericolo che si veda nel passato solo ciò a cui si è interessati. Ma questo fa parte del limite generale dell'interesse umano. L'interesse si concentra su certe determinate cose. Noi non pretendiamo di poter mai conoscere tutto il passato. La storia è essenzialmente selettiva. Perché non dovrebbe esserlo, nel senso che noi selezioniamo quelle cose che c'interessano di più? Penso, in effetti, che dovremmo sollecitare abbastanza apertamente gli altri a lavorare su quegli argomenti che li interessino di più.

D: In qual modo questo potrebbe rapportarsi alle Sue idee sulla questione di come giustifichiamo dichiarazioni sul passato?

R: Io non credo nella giustificazione. Questo è solo uno dei miei principali punti di vista: non penso che il nostro compito sia quello di *giustificare*; il nostro compito è di *proporre congetture*, e poi di essere molto critici riguardo alle nostre teorie. Potremmo pubblicare il meglio di queste teorie, e poi esse possono essere criticate da altri. Noi impariamo da questa critica reciproca, dai nostri errori, dal vedere nuove possibilità. Ma non giustificiamo niente. È un'idea errata credere che la scienza o la storia esistano per venir giustificate. Ci piace avere tutte le prove possibili; ma neppure la prova migliore giustificherà normalmente le nostre teorie più interessanti. Non possiamo mai costruire sulla roccia. Questo non significa che dovremmo credere a *ogni* teoria, o accettarla. Dovremmo essere critici, molto critici; e il valore del nostro lavoro sarà più o meno proporzionale alla quantità di critica che vi abbiamo messo prima della sua pubblicazione.

D: Lei ha detto che c'è un numero infinito di possibili interpretazioni della storia, ma che alcune di loro sono più feconde di altre. Cosa intende dire esattamente con questo?

R: Intendo dire che alcune suggeriscono più problemi, e problemi più interessanti. Alcune interpretazioni, per esempio l'interpretazione teistica della storia, potrebbero forse non suggerire alcun problema storico. «Fu così perché Dio lo volle. Le sue ragioni sono troppo profonde per noi: noi non possiamo capirle». Se Lei chiede a un teista perché Dio ci ha permesso di costruire la bomba all'idrogeno, difficilmente Le fornirà una risposta molto soddisfacente. Così, questo tipo d'interpretazione non sembra essere molto fecondo. Può essere vero, ma non è fecondo. Penso che dal punto di vista storico siano utili quelle interpretazioni che ci portano a porre problemi storici interessanti. Ci può essere un colpo di genio nella scelta di un problema da parte dello storico. L'uomo che scopre un problema realmente interessante ha con questo già dimostrato il suo genio. Prendiamo il problema della nascita del capitalismo posto da Max Weber. Per il fatto che questo è un problema molto interessante, non direi che

Weber avesse necessariamente ragione⁵, o che avesse necessariamente ragione Tawney⁶, oppure che Weber avesse scelto il problema più importante. Forse un problema più interessante sarebbe la nascita dell'industrializzazione⁷, dato che varie forme di "capitalismo" nacquero prima della prima Rivoluzione Industriale; e ciò che fa la differenza fra il capitalismo moderno e le più antiche forme di capitalismo, per esempio il capitalismo indiano, non è l'accumulazione di capitale (che si può vedere in molti luoghi). È, piuttosto, il fatto che questo capitale venne utilizzato per l'investimento in macchinari. In altre parole, la nascita dell'industrialismo non fu il mero risultato della formazione di capitale in quanto tale. Weber fu portato a questo problema perché era fortemente influenzato da Marx, benché fosse, allo stesso tempo, uno dei suoi critici. Egli riteneva che il marxismo fosse molto importante per l'interpretazione della storia. Il marxismo è stato molto fecondo per molti aspetti. Non intendo dire che esso sia vero: come Lei sa, io ritengo che non lo sia. Ma non si può negare che abbia suggerito un certo numero di questioni che non erano mai state poste prima.

D: La fecondità dell'interpretazione, quindi, è disgiunta dalla verità dell'interpretazione?

R: Queste varie interpretazioni su vasta scala – quella teistica, quella marxista, l'interpretazione di Acton [della storia] come storia della libertà umana – non sono spiegazioni; e, a differenza delle spiegazioni, difficilmente si pone la questione della loro verità. Sono tentativi di ottenere una certa idea generale della storia, di dare significato a ciò che forse non ha alcun significato. Ma questi tentativi di dare significato all'intera storia sono quasi necessari per l'individuazione citdi problemi storici significativi. E sono necessari se vogliamo capire il mondo: non vogliamo trovarci di fronte al caos; e così cerchiamo di mettere ordine nel caos. Ebbene, in questi tentativi di mettere ordine nel caos c'è solo una cosa, dal punto di vista dello storico, che è davvero importante, e questa è la fecondità delle interpretazioni: la questione se esse

suggeriscano problemi interessanti allo storico. Il tentativo di spiegare la storia nella sua totalità non è ciò che chiamerei una spiegazione dello storico. La spiegazione dello storico deve essere in un certo senso locale: di un particolare luogo, di un particolare periodo e di particolari persone⁸.

*D: Mi domando se posso rivolgerLe alcune domande su Platone. Lei ha risposto al libro di Levinson, In Defense of Plato?*⁹

R: Sì. La mia replica sarà pubblicata tra poche settimane come *addendum* alla quarta edizione [e alle successive] de *La società aperta*.

D: Ritene che qualcuno abbia risposto ai suoi principali punti su Hegel, o li sostiene ancora?

R: Ho qualcosa di nuovo su Hegel in un *addendum* al secondo volume de *La società aperta e i suoi nemici*¹⁰, ma qui non rispondo ad alcuno dei miei critici in particolare. Ciò che non è mai stato sufficientemente compreso e a cui nessuno ha risposto è la mia accusa che Hegel abbia ucciso il liberalismo in Germania con la sua teoria che gli standard di valore sono solo fatti: che non esiste alcun dualismo di standard e fatti. Questa è la mia accusa principale. Forse non è risultato molto chiaramente nel libro, ma penso che vi sia indicato abbastanza chiaramente. Nessuno può negare che lo scopo principale della filosofia di Hegel fosse quello di eliminare il dualismo kantiano di standard e fatti. Ciò che Hegel voleva davvero era raggiungere una sorta di visione monistica del mondo in cui gli standard fossero parte dei fatti e i fatti parte degli standard. Questo è ciò che solitamente si chiama positivismo nell'etica: cioè il credere che solo la legge positiva sia legge e che non vi sia nulla con cui giudicare la legge positiva. Hegel forse suggerisce che si possa giudicare la legge attuale con una legge futura, una teoria che venne sviluppata da Marx. Ma penso che questo non basti. Si debbono avere degli standard: si deve operare con l'idea che non tutto ciò che accade nel mondo sia buono e che esistano alcuni standard al di fuori dei fatti attraverso i

quali possiamo giudicarli e criticarli. Se non si è acquisita questa idea, allora il liberalismo è destinato a tramontare; poiché il liberalismo può vivere solo come movimento che sostiene che non tutto sia abbastanza buono così com'è; cioè che noi vogliamo apportare dei miglioramenti. E questo è esattamente ciò che Hegel cercò di distruggere o di superare con la sua filosofia dell'identità. L'identità di Ragione e Realtà è proprio che non c'è Ragione al di fuori della Realtà, che la Ragione è intrinseca nella Realtà, che è identica alla Realtà. Così, la filosofia dell'identità cerca di distruggere il dualismo di standard e fatti che ritengo sia una delle nostre maggiori acquisizioni. E in questa distruzione venne coinvolto il liberalismo tedesco. Questa è la mia principale accusa nei confronti di Hegel. Ebbene, non penso che qualcuno abbia contestato tutto ciò. Questa era l'idea che Hegel aveva del suo compito nella vita: superare il dualismo kantiano di fatti e standard. Gli hegeliani credono che questa sia stata la sua grande acquisizione: su questo essi non mi contesterebbero, poiché sono d'accordo con Hegel su questo punto. Credono inoltre che sia molto importante e molto positivo vedere l'immanenza della Ragione nel mondo. Hegel fece sue la teoria della teodicea e l'argomentazione ontologica ed applicò queste due idee alla realtà per dare una forma di prova ontologica dell'esistenza del mondo e della sua bontà: della sua bontà intrinseca. Io non dico che il mondo sia cattivo, ma dico che se non ci si permette di erigere degli standard al di fuori di queste leggi, si è già sulla strada verso la sottomissione al potere totalitario. Il fatto più importante nel mondo della società e della politica è che il potere non sempre ha ragione. C'è addirittura da presumere, in certo qual modo, che il potere non avrà mai ragione. Ebbene, questo è davvero l'opposto dell'hegelismo. Fondamentalmente, l'identità hegeliana di Ragione e Realtà significa l'identità di potere e ragione. I liberali non possono vivere con questa filosofia dell'identità. Essa porta all'adulazione del potere, come ha fatto in Germania; ed anzi deve essere in gran parte incolpata per quanto vi è accaduto.

¹ Questa è la trascrizione (leggermente modificata) della registrazione di un'intervista per la *Cambridge Opinion*. Non ho potuto rivedere la trascrizione in maniera completa come avrei potuto desiderare. Così come si trova, perciò, essa deve essere considerata una trattazione colloquiale delle mie idee, piuttosto che un'esposizione accuratamente preparata. Venne pubblicata per la prima volta nella *Cambridge Opinion*, n. 28, Cambridge 1962, pp. 20-25, dove veniva dichiarato: «Il professor K.R. Popper è intervistato da Michael Tanner, John Dunn e Alistair Young» (p. 21).

[Non viene indicato chi abbia posto le domande. Questa versione (riveduta) è basata su quella presente nell'Archivio Popper 5.2 ed è stata controllata per vedere se ci fossero correzioni rispetto alle varie altre versioni, compresa quella che si trova in 6.8. Una versione riveduta è stata pubblicata con il titolo «Historical Explanation: An Interview with sir Karl Popper», in *University of Denver Magazine*, 3, n. 4, giugno 1966, pp. 4-7. Le note tra parentesi sono dei curatori].

² [Si confronti anche l'analisi di Popper sul rapporto fra le sue idee e quelle di Collingwood in «Un approccio pluralista alla filosofia della storia», ne *Il mito della cornice*, pp. 177-206, in particolare pp. 197-202].

³ [Su questo si confronti anche «La teoria del pensiero oggettivo», cap. 4 di *Conoscenza oggettiva*].

⁴ [Popper si riferisce qui alla letteratura relativa al modello di spiegazione deduttivo detto modello “Popper-Hempel”, o modello della “legge di copertura”, in storiografia].

⁵ [Cfr. MAX WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. ingl. di T. Parson; cfr., per esempio, l'edizione apparsa presso Routledge, London 1992 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 2007)].

⁶ [Cfr. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Holland Memorial Lectures, 1922), John Murray, London 1926 ecc. (trad. it. *La religione e la genesi del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 1977)].

⁷ [Cfr. anche il saggio di Popper «Epistemologia e industrializzazione», nel suo *Il mito della cornice*, cit., pp. 247-276].

⁸ [A questo punto c'erano state una domanda e una risposta relative al fatto se Popper avesse risposto al libro di LEVINSON, *In Defense of Plato* – domanda e risposta che furono in seguito cancellate. Nella sua risposta, Popper si riferiva al suo allora prossimo *Addendum* alla quarta e alla quinta edizione de *La società aperta*. Questo materiale venne cancellato nell'ultima versione del manoscritto; presumibilmente perché ormai l'*Addendum*, che discute più dettagliatamente il libro di Levinson, era stato pubblicato. Prima delle sue osservazioni specificamente su Levinson, Popper a questo punto scriveva: «Penso di essere in parte da biasimare per la mia incapacità di considerare che dovrei calpestare così tanti piedi: molti platonici ritennero in realtà che stessi commettendo un sacrilegio». La breve versione fornita qui nel testo segue quella nell'Archivio Popper 6.8].

⁹ [R.B. LEVINSON, *In Defense of Plato*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1953].

¹⁰ Si veda «17. Ancora Hegel», in «Fatti, standard e verità. Un'ulteriore critica del relativismo» (1961), *Addendum 1 a La società aperta*, vol. II,

quarta e successive edizioni.

22. CORRISPONDENZA CON ERNST BADIAN SULLE IDEE POLITICHE DI ARISTOTELE (1965)¹

(1) BADIAN² A POPPER, 16 giugno 1965, ESTRATTO

Avrei dovuto rispondere tempo fa alla Sua utilissima lettera... Dopo quello che Lei ha scritto l'ultima volta, ho cercato di capire le idee politiche di Aristotele, e penso ancora che Lei sia stato ingiusto nei suoi confronti³. O piuttosto, scopro di condividere le opinioni di Aristotele su molti punti – non ne condivido molte di Platone! – e dove non le condivido, ciò mi sembra in gran parte dovuto ai nostri differenti contesti storici. In poche parole: penso che Aristotele sarebbe stato perfettamente felice (politicamente) in una moderna democrazia occidentale: uno Stato senza differenze estreme fra ricchi e poveri; uno Stato senza *banausìa* [= “attività esclusivamente manuale”], così come egli la conosceva, e senza *stasis* [“inerzia”]; e governato da politici professionisti soggetti al preponderante (ma non circostanziato) giudizio del Popolo nel suo complesso. Non posso fare a meno di ritenere che ciò accadeva solo perché era inconcepibile ai suoi giorni che egli non vi pensasse.

Sulla *banausìa* egli è stato giudicato molto male. Il lavoro che egli conosceva *era* fisicamente e mentalmente avvilente: nessuno che lavorasse da prima dell'alba fino a dopo il tramonto, in un fetido tugurio, costruendo vasi o sandali, era adatto per occupazioni superiori. Non penso che Aristotele disprezzi davvero questi uomini *in quanto uomini*; egli riconosce semplicemente i fatti senza illusioni romantiche (neppure riguardo all'agricoltura; e quelle illusioni erano molto comuni, come Lei sa), e purtroppo senza alcuna speranza di poter fare qualcosa per migliorare la propria sorte. 200 anni fa, le cose in questo Paese non erano molto migliori. Ora, ovviamente, la *banausìa* non

esiste più: siamo tutti un'immensa classe agiata, con soltanto 40 ore di lavoro la settimana (questo non vale per Lei e per me, lo so!); e malgrado ciò, speriamo di ridurlo ulteriormente. Il tempo libero è essenziale per una vita veramente umana: e Aristotele semplicemente lo riconosceva e – come tutti i suoi contemporanei e la maggior parte dei suoi successori – semplicemente non vedeva un modo per crearne abbastanza. Egli era per lo meno esente dal pregiudizio contro il lavoro manuale in quanto tale, come in effetti dice Lei: il musicista o l'insegnante a tempo pieno non sono molto differenti dal vasaio a tempo pieno (salvo il fatto che, presumibilmente, egli si troverà in una condizione più adatta per la filosofia!). C'è molto di profondamente vero in questo, e ciò non è essenzialmente antidemocratico (come lo è Platone). Di nuovo, sono certo che Aristotele avrebbe accolto favorevolmente il nostro genere di democrazia, da non confondere con il tipo di democrazia che conosceva lui. Pur con tutta la buona volontà nel mondo, è facile essere fuorviati da parole come “democrazia” e dimenticare che l'uomo antidemocratico ad Atene non sarebbe necessariamente antidemocratico oggi, e che noi viviamo effettivamente in un regime di “costituzione mista” nel senso classico.

Inoltre, ovviamente, Aristotele riconosceva la moderata democrazia (ateniese) – in quanto distinta dal moderno tipo africano di democrazia, che egli conosceva abbastanza bene – come la migliore forma di governo *praticabile* ai suoi giorni; e – con suo grande onore (ed io sono qui fortemente *contro* i Tedeschi del XIX secolo) – ignorò la monarchia macedone; chiaramente perché la conosceva bene. (Egli, ovviamente, non può averla *ignorata*). Contrastano, nei loro differenti modi, Platone e Isocrate.

Per inciso, Socrate *non era un banausos*: chiaramente non doveva *dipendere* dal suo lavoro manuale; altrimenti non avrebbe avuto così tanto tempo per parlare. Ed era tanto *snob* dal punto di vista sociale quanto lo era ognuno di loro. Non dico questo per denigrarlo: egli sapeva cosa pensare degli oligarchi in quanto tali. Ma voglio solo sottolineare il fatto che i suoi rapporti (inevitabilmente)

erano soprattutto con le persone *agiate*. Moltissimi ateniesi – anche cittadini – avevano poco tempo libero. La frequenza nell'*ecclesia* (anche se remunerata e anche se tutti i Greci erano appassionati politici) era, normalmente, sorprendentemente bassa: un buon criterio di valutazione, penso. E fino alla fine della democrazia ateniese, non conosco un solo uomo della “classe lavoratrice” che sia diventato un politico di rilievo.

Probabilmente penserà che tutto ciò sia totalmente sbagliato (temo di non averci riflettuto attentamente, e ho scritto la maggior parte della lettera in treno). Ma non posso fare a meno di ritenere che, se fossi vissuto nell'Atene del IV secolo, i miei punti di vista potrebbero essere stati molto simili a quelli di Aristotele (il che non vuol dire che io ritenga quei punti di vista *corretti*, in senso assoluto). Naturalmente guardo a queste cose principalmente come uno storico del periodo!

I migliori saluti, Suo sinceramente,
Ernst Badian

(2) POPPER A BADIAN. 18 giugno 1965, ESTRATTO

Mio caro Ernst,

Ritengo di doverLa chiamare così dopo la bella e commovente lettera che mi ha scritto il 16 giugno, e La prego di chiamarmi “Karl”...; innanzitutto [mi lasci] rispondere su Aristotele.

Non penso che tutto ciò sia totalmente “sbagliato” (come lei sostiene). Al contrario, è non solo equilibrato, ma saggio; e non solo accetto la Sua critica, ma sono fortemente propenso a chiederle se, magari, mi permette di citarla (con la Sua approvazione).

Trovo ciò che Lei scrive *molto* persuasivo e quanto mai ragionevole per uno storico del periodo. Tutto ciò che posso fare è difendermi precisando due cose:

(1) Il mio libro era un libro di guerra (il mio sforzo bellico). Sebbene abbia fatto del mio meglio per tentare di scrivere come uno storico, non sono né uno storico esperto né un provetto erudito (e speravo che non mi sarei mai

atteggiato a tale). Devo ammettere di aver attaccato alcune persone che mi erano superiori in storia ed erudizione quando mi sembrava che si sbagliassero molto, ma ho cercato d'imparare da loro per quanto possibile (ad esempio da Eduard Meyer. Da lui ho imparato molto, e ne sono stato enormemente impressionato. Ma non potei fare a meno di ritenere che egli fosse vittima della propaganda politica e dell'idiozia del potere tedesco). E dovetti imparare *mentre* procedevo, e scoprire la mia ignoranza (e quella di uomini che ammiravo), *mentre* procedevo e scrivevo con la sensazione che la guerra potesse benissimo perdersi e che il libro non potesse sopravvivere, né (progettai di affidarlo ad amici non ebrei) essere scoperto dopo 25 anni come una delle tante proteste contro il totalitarismo. Scrissi così (anche) contro il tempo. (Non dico nulla, ora, dei tentativi messi in atto dal Canterbury College per impedirmi di scrivere il libro).

Così non ebbi il distacco che ha Lei nei confronti di Platone o di Aristotele: non potevo averlo. Inoltre, io sono per temperamento un platonico (non in politica, ma in una tensione romantica che mi attrae notevolmente, sebbene la tenga sotto controllo) e un anti-Aristotelico. So naturalmente della sua antica reputazione per il suo grande stile purista, ma provo avversione per la maggior parte dei suoi scritti per temperamento, emotivamente, e per molte ragioni filosofiche. (Apprezzo la sua *Fisica*, il *Cielo* e la *Meteorologia*, ma molto meno del *Timeo* di Platone o dei Presocratici). La sua *Metafisica* è un libro importante e interessante, ma, in un certo senso, è la fonte di ogni impostura filosofica, di ogni presunzione, di ogni posa di conoscere più di quanto si conosca. È vero che anche *La Repubblica* e *Le Leggi* sono molto pretenziose, e *Le Leggi*, più in particolare, sono un libro difettoso e pieno di bugie: ma sempre di nuovo il sole riesce a penetrare attraverso le nubi, e vi sono intuizioni d'incommensurabile valore. *La Metafisica* è invece il libro di un Professore, ha persino un'invidia professorale e, benché sia molto intelligente, è privo di ogni autentica umiltà; infatti, intellettualmente, è solo un'abile struttura eretta su briciole platoniche.

Tutto questo non viene inteso molto seriamente, ma è un

tentativo di renderLe noto il mio (forse ingiusto e certamente romantico) atteggiamento intuitivo o emotivo che, nello scrivere un libro di guerra (un libro *combattivo*) in un momento di grande tensione emotiva, *dovette* svolgere la sua parte.

In aggiunta a tutto ciò, io provavo avversione nei confronti degli aristotelici anche di più di quanta ne provassi nei confronti del “Maestro di Tutti Quelli che Sanno” [ovvio il riferimento al versetto di Dante: *vidi 'l maestro di color che sanno, Inferno, IV, 131*]. Trovo tuttavia il libro di Ross su Aristotele acritico e scarso, quello di Jaeger intollerabilmente pretenzioso, il *vecchio* libro di Barker un travisamento delle questioni reali, ecc. ecc.⁴.

E ho ritenuto che io, ovviamente, dovessi cercare di essere nel giusto, ma comunque franco, anche se con questo mi sarei, come Socrate, “attirato addosso un diluvio di risate e diffamazioni”⁵.

Tutto questo è storia passata; ma dopo tutto Lei è uno storico.

Ma ORA sono quanto mai impaziente, e felice, di ricevere una critica *esattamente* del tipo che contiene la Sua lettera. Non sto più combattendo. Le sono quindi quanto mai grato per la Sua opinione, che, come ho detto, trovo non solo saggia, ma estremamente persuasiva. Inoltre ho imparato molto da quando ho scritto *La società aperta*, grazie a Dio.

E una delle mie ambizioni (benché sappia che Lei ha cose migliori da fare) è di essere letto, e criticato, da Lei; in generale e, più in particolare, nei miei dilettantismi in storia e in filosofia greca.

Ma per qualcosa di simile, la Sua salute dovrebbe essere un prerequisito...

(3) BADIAN A POPPER, 23 giugno 1965, ESTRATTO

Caro Karl,

Sono sorpreso che Lei trovi i miei commenti di una qualche utilità. Per quanto riguarda il citarle: lo faccia certamente (a Sua discrezione), se li trova di una qualche

utilità per tale scopo. Anche se dovrà decidere se la loro forma sia interamente citabile: la sostanza venne elaborata per un certo tempo, ma l'effettiva scrittura avvenne in parte in un treno e in parte nelle prime ore del mattino a letto; e sono sorpreso che il risultato abbia persino senso.

Diversamente da Lei, io ho sempre apprezzato Aristotele; benché non sia in grado (ovviamente) di giudicare la sua logica o la sua metafisica. (Sono molto meno un filosofo di quanto Lei – come ha dimostrato – non sia uno storico). Egli è, in primo luogo, il grande *anti*-Romantico: il tecnico che viene dopo il sognatore, che si rese conto che i sogni non erano abbastanza – e, in realtà, pericolosi – e che cercò onestamente di far scendere le cose sulla terra. La mia ammirazione aumentò quando arrivai a rendermi conto che le sue idee politiche erano (come mi sembrava) equilibrate e ragionevoli, per la sua epoca e per il suo ambiente, tanto che avrei voluto averle io stesso; e che egli ebbe l'eccezionale forza di carattere – per cui i tedeschi del XIX e dell'inizio del XX secolo non lo perdonarono mai – di valutare la monarchia macedone (che, naturalmente, conosceva meglio di qualsiasi contemporaneo greco, o quasi) con calmo disprezzo e totale mancanza di entusiasmo.

Io, naturalmente, appartengo all'inizio di una generazione antiromantica; ed il Suo libro, come Lei sa, fu pubblicato proprio al momento giusto per fornire un punto di convergenza e una bandiera per molti di noi, nel nostro rifiuto di facili e rosei giudizi convenzionali. Come la *Storia di Roma antica* di Mommsen (nella sua epoca e nei suoi modi), esso guidò una generazione intellettuale e ne esprime lo spirito. Ci mostrò anche (come quella stessa opera) che opere colte e importanti non debbono essere *illeggibili*. Non mi resi conto, ovviamente, delle difficoltà ambientali in cui Lei ha prodotto il libro: io ero membro di un circolo, a Canterbury, che sembrava pieno di sincera ammirazione nei Suoi confronti, ed ero (in quanto giovanissimo studente) abbastanza ignaro del fatto che Lei stesse attraversando un periodo difficile.

Ma sono felice che ora si senta più propenso a fare ammenda per i Suoi attacchi ad Aristotele. Non penso che

io lo avrei apprezzato personalmente (ma questo non conta molto: in ogni caso, la sua vanità accademica è qualcosa cui si è abbastanza abituati). Ma mi sembra che egli sia stato un uomo onesto, e in un certo senso molto sfortunato. (Le piacerebbe che *La società aperta* venisse tramandata ai posteri in gran parte attraverso alcuni appunti presi dai Suoi migliori allievi?)...

¹ [Le lettere di Badian a Popper e di Popper a Badian qui riprodotte si trovano nella Biblioteca dell'Università di Klagenfurt, Collezione Karl Popper, Manoscritti Originali, 853. Desideriamo ringraziare di nuovo il professor Badian per il suo permesso di riprodurre parti della sua corrispondenza].

² [Ernst Badian è un illustre storico del pensiero classico, che aveva conosciuto Popper come studente in Nuova Zelanda (si veda la lettera finale). Badian ci ha detto che Popper svolse un ruolo importante, con altri accademici del Canterbury College, nell'assicurare a lui e ai suoi genitori un visto d'immigrazione per la Nuova Zelanda, che portò al rilascio del padre di Badian da Dachau. Popper incontrò la famiglia al loro arrivo a Christchurch e li aiutò a trovare un appartamento. Al tempo di questa corrispondenza Badian era gravemente malato, e parti delle lettere (qui non riprodotte) riguardano problemi connessi con la sua salute e le cure che riceveva].

³ [Popper è stato estremamente critico nei confronti di Aristotele nel cap. 11 de *La società aperta*. Si veda, sull'uso da parte di Aristotele della parola "banausia", il paragrafo 1].

⁴ [W.D. ROSS, *Aristotle*, Methuen, London 1923 ecc. (trad. it. *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1982); WERNER WILHELM JAEGER, *Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1934, ecc. (trad. it. *Aristotele*, Sansoni, Milano 2004); quanto al terzo, immaginiamo che avesse in mente sir ERNEST BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Methuen, London 1906].

⁵ [Platone, *La Repubblica*, 743c. La frase viene appena prima che Socrate introduca l'idea di "re filosofi"].

23. PLATONE (1968)¹

Platone, figlio di Aristone, un membro della nobiltà ateniese, nacque nel 427 a.C. e morì all'età di 80 anni nel 347 a.C. Forse il più grande pensatore di tutti i tempi, fu non solo un filosofo, ma il fondatore della teoria politica (fu anche impegnato nella politica pratica) e della sociologia; fu, inoltre, un fisico e un cosmologo. La sua influenza diretta e ancor più quella indiretta, in tutti questi campi, sul pensiero europeo (e quindi americano) è incalcolabile. Se questa influenza sia stata nel complesso benefica o no è una questione che recentemente è diventata estremamente controversa. Infatti, la sua filosofia politica è autoritaria e ostile alle idee democratiche («Chi è sapiente e intelligente comandi e governi e guidi e chi è ignorante segua»²; proprio come la sua teoria sociale è collettivistica e ostile alle idee individualistiche («Tu sei creato in funzione del tutto e non il tutto in funzione di te»³; egli ha identificato l'individualismo con l'egoismo e l'egoismo di gruppo con l'altruismo, trascurando il fatto che si può essere altruisti non solo nei confronti del “tutto” (il gruppo, la collettività, lo Stato), ma anche nei confronti di altri individui.

Il profondo interesse di Platone per i problemi della politica e della società sembra aver avuto due radici. Una era la tradizione familiare di assunzione di responsabilità politiche (suo padre affermava di discendere da Codro, l'ultimo re di Atene, e sua madre da Dropide, un parente di Solone). L'altra era la terrificante esperienza della disgregazione politica e sociale che colpì non solo Atene, ma tutto il mondo greco durante gli ultimi anni della guerra del Peloponneso (la “Guerra deceleica” del 431-404 a.C.). Questo periodo coincise con gli anni formativi di Platone e culminò per lui nel processo e nella morte del suo amico e maestro Socrate (399 a.C.).

ANNI FORMATIVI: CONTESTO STORICO

La guerra del Peloponneso (o guerre; 431-404 a.C.) fu non solo una guerra fra le due più potenti città-stato della Grecia; ma divenne, si potrebbe dire, la prima guerra ideologica, e comportò alcune delle prime persecuzioni ideologiche su vasta scala. Lo scontro fu fra le ideologie di una Sparta autoritaria (e forse persino totalitaria) e a struttura tribale, e l'impero marittimo commerciale di Atene democratica (la "Lega Delia"). Divenne tanto più terribile per il fatto che alcune delle principali famiglie di Atene e dei suoi alleati democratici erano tradizionalmente antidemocratiche e "oligarchiche", e simpatizzavano per Sparta. (Così Aristotele menziona nella sua *Politica*, 1310a, un giuramento oligarchico che era anche nel suo tempo ancora "in voga", come egli dice; esso consisteva nella formula «Prometto di essere un nemico del popolo, e di fare del mio meglio per dargli cattivi consigli!»).

Quando il re spartano Lisistrato espugnò Atene nel 404 a.C., vi istituì un oligarchico governo fantoccio, sotto la protezione di Sparta, conosciuto come il governo dei Trenta Tiranni. I Trenta erano guidati da due degli zii materni di Platone, l'altamente dotato Crizia e il molto più giovane Carmide. Durante gli otto mesi del loro regno del terrore, i Trenta uccisero una moltitudine di cittadini ateniesi, «un numero di ateniesi quasi maggiore di quello che i peloponnesi avevano ucciso durante gli ultimi dieci anni di guerra»⁴. Ma nel 403 a.C., quando Platone aveva 24 anni, Crizia e la guarnigione spartana furono attaccati e sconfitti dai democratici che erano ritornati. In origine solo settanta uomini, i democratici guidati da Trasibulo e Anito, si stabilirono dapprima al Pireo, dove gli zii di Platone vennero uccisi in battaglia. I loro seguaci oligarchi continuarono per qualche tempo il regno di terrore nella città di Atene, ma le loro forze erano in uno stato di confusione e di sbandamento. Essendosi dimostrati incapaci di governare, furono infine abbandonati dai loro protettori spartani, che conclusero un trattato con i democratici. Il trattato di pace ripristinò la democrazia ad Atene. Così la forma democratica di governo aveva

dimostrato la sua superiore forza sotto le prove più severe, ed anche i suoi nemici cominciarono dopo qualche anno a considerarla invincibile.

Non appena la restaurata democrazia ebbe ripristinato normali condizioni legali, venne intentato un processo contro Socrate per “corruzione dei giovani”. Il suo significato era abbastanza chiaro: egli era accusato di aver corrotto Alcibiade, Crizia e Carmide, che erano ritenuti responsabili della sconfitta di Atene e del sanguinario regime dei Trenta. Nella sua difesa Socrate ribadì di non aver avuto alcuna simpatia per la politica dei Trenta e di aver rischiato la vita resistendo al loro tentativo di coinvolgerlo in uno dei loro crimini. Rese anche chiaro che preferiva la morte al divieto di dire liberamente ciò che pensava ai giovani. Trovato colpevole, divenne il primo martire per il diritto alla libertà di parola.

Questi furono i tempi tumultuosi dei più importanti anni formativi di Platone. Essi lo condussero nel suo periodo di maturità a porre il suo problema fondamentale: *La società e il corpo politico sono malati. Come possono essere curati?*

INIZIO DELL'ATTIVITÀ LETTERARIA

Gli eventi storici descritti sono ricostruiti da molte fonti, benché non sempre indipendenti. Che essi abbiano influenzato Platone nel senso indicato è, naturalmente, una congettura. E dovrebbe essere rilevato che quasi tutto ciò che riguarda l'evoluzione del pensiero di Platone, il succedersi dei suoi lavori e gli eventi della sua vita, è congetturale. Le nostre fonti, per quanto siano coerenti, sembrano essere largamente interdipendenti. Perciò non possiamo essere certi che il racconto della vita di Platone non sia una leggenda. Quella che è probabilmente la fonte più antica, il libro delle *Lettere* di Platone, potrebbe benissimo essere una falsificazione antica. Anche la “Settima Lettera”, ricchissima d'informazioni, che molti studiosi considerano autentica, è sospetta. (Certe altre opere trasmesse sotto il nome di Platone sono quasi certamente dei falsi). Tuttavia, poiché la Settima Lettera

sembra essere molto antica, si può congetturare che, benché sia un falso, l'autore deve essere stato ben informato sui fatti della vita di Platone, tanto da far accettare il suo falso. Per l'ordine temporale delle opere di Platone, abbiamo ora quella che sembra essere una prova molto valida dalla misurazione delle caratteristiche stilistiche secondarie ("stilometria"). Tuttavia, questo metodo (che porta, in generale, a raggruppamenti piuttosto che a un determinato succedersi) può rivelarsi insufficiente nei casi in cui Platone abbia rivisto o riscritto i suoi libri. (A quanto pare, abbiamo una certa prova indipendente per la revisione, da parte di Platone, di almeno *una* delle sue opere, il *Teeteto*⁵). Queste incertezze dovrebbero essere tenute presenti nel nostro resoconto.

La maggior parte dell'opera letteraria di Platone è costituita dai "dialoghi socratici": cioè dialoghi in cui Socrate è il principale interlocutore e l'intelletto superiore. Dialoghi socratici furono composti da diversi altri autori, in particolare Senofonte; tuttavia, la maggior parte dei dialoghi di Platone portano il marchio della massima originalità, e possiamo quindi congetturare che sia stato Platone ad aver inventato questa forma letteraria. In tal caso, allora, l'opinione espressa da alcuni studiosi, secondo cui fu la tragica morte di Socrate a trasformare Platone in un autore – in un autore di dialoghi socratici, per commemorare (e difendere) il suo amico e maestro – è non solo affascinante, ma probabilmente anche vera. Suggestirebbe, inoltre, che l'*Apologia di Socrate* – il resoconto fatto da Platone della difesa di Socrate, e della sua condanna – fu la prima opera di Platone. Va riconosciuto che molte cose vanno contro questa interpretazione: l'*Apologia* è un capolavoro e molti dei primi dialoghi sono, al confronto, immaturi. D'altro canto, non è così tanto insolito che una prima opera di un autore lo mostri ad un vertice che egli non raggiungerà di nuovo nel giro di poco tempo; e in questo caso particolare, l'eccezionale personalità di Socrate e l'immediata impressione suscitata dalla sua difesa in tribunale (Platone rende del tutto chiaro di essere stato presente) possono essere più che sufficienti per spiegare come una delle più

grandi e toccanti opere di tutta la letteratura possa essere il primo frutto di un debuttante letterario.

In ogni caso, finché non avremo una valida prova in contrario, sembra ragionevole accettare l'*Apologia* come un vero ritratto del Socrate storico e come un resoconto fedele dei fatti (dei quali, ovviamente, centinaia di testimoni oculari debbono essere stati vivi quando l'*Apologia* venne pubblicata la prima volta). È un ritratto meraviglioso, ed il primo (o uno dei primi, considerati quelli di Senofane, Pericle ed Euripide) e il più grande manifesto di quello che potrebbe essere chiamato “razionalismo critico”, l'idea tipicamente modesta che dovremmo essere consapevoli di quanto poco sappiamo, e che possiamo imparare attraverso quelle discussioni critiche alle quali *tutte* le teorie e opinioni dovrebbero assoggettarsi. Benché questa sia difficilmente un'opinione che possa mai diventare una religione popolare, la sua influenza sul pensiero occidentale (e sulla scienza occidentale) è stata incalcolabile.

Il razionalismo critico di Socrate non è né scettico né tale da gloriarsi della ragione o dell'intelligenza: egli crede nella verità e negli esseri umani, della cui intrinseca fallibilità e della cui intrinseca bontà è ugualmente convinto. Inoltre, egli è fedele alle leggi democratiche di Atene (compresa la religione ateniese), e detesta i crimini dei Trenta: egli è un democratico, anche se un democratico che non è molto impressionato dai leader del partito democratico; è un uomo appassionatamente interessato agli altri uomini; è pronto a morire per il diritto alla libera discussione, ma disprezza l'arte di adulare le persone.

I TRE PERIODI DELLE OPERE PLATONICHE

Si propone qui di dividere la produzione di Platone in tre periodi.

Nel primo periodo, o periodo “socratico”, Platone sviluppa il ritratto di Socrate come uomo, come maestro e come amante della verità. I suoi dialoghi (cito solo il *Critone*, il *Protagora* e il *Menone*) non sono contrapposti né

alla democrazia né al valore dell'individuo.

Nel secondo periodo, l'atteggiamento di Platone, attribuito al "Socrate" dei suoi dialoghi, è differente: Platone ora critica Atene democratica, anzi, la democrazia stessa – il governo dei molti, della massa, per aver assassinato Socrate. Questo governo della massa minaccia ogni uomo giusto che «è come un uomo in una gabbia di bestie selvagge: egli non condiderà l'ingiustizia dei molti, ma il suo potere non è sufficiente per portare a termine la sua lotta da solo, circondato com'è da un mondo di selvaggi»⁶.

Ciò dimostra che il corpo sociale è malato. *Platone ha trovato il suo problema: guarire il corpo malato della società.*

Il problema stesso implica una teoria: *la teoria organica dello Stato e della società*. (L'origine di questa molto dubbia e sempre influente teoria è orientale).

L'originale e personalissima versione di Platone della teoria organica della società era la sua analogia fra la città-stato e *l'anima* dell'uomo: la città-stato era l'anima *in formato più grande*, e l'anima era uno Stato in miniatura. Egli diede origine così alla *teoria psicologica dello Stato* e, nello stesso tempo, alla *teoria politica dell'anima*. Lo Stato era diviso in classi. La sua struttura era caratterizzata da un equilibrio instabile fra le classi dirigenti, costituite dai governanti e dai loro assistenti (o "ausiliari"), e le classi governate, le classi dei salariati e degli schiavi. Analogamente, la struttura dell'anima era caratterizzata da un equilibrio instabile – anzi da una scissione – fra le sue funzioni superiori, ragione e volontà, e le sue funzioni inferiori, l'istinto e gli appetiti. (È interessante notare che Marx e Freud erano platonici inconsapevoli. Erano anche antiplatonici nell'accettare lo schema di Platone e nell'invertirlo; Marx esigendo l'emancipazione dei lavoratori, Freud esigendo l'emancipazione degli istinti o appetiti).

La sfida del suo problema portò Platone ad uno sforzo intellettuale quasi sovrumano. Egli sviluppò non solo una diagnosi e una terapia, ma (specialmente nel suo terzo periodo) un'intera cosmologia su cui basò la sua diagnosi e una teoria della conoscenza su cui basò la sua terapia.

La sua diagnosi sociale va in profondità. Non si accontenta di criticare la democrazia, che per lui è un sintomo, piuttosto che la malattia stessa. Infatti, la malattia è la *rivoluzione sociale*: il *cambiamento* rivoluzionario che ha sopraffatto la società e portato alla dissoluzione dell'antica società patriarcale in cui tutti conoscevano il proprio posto ed erano felici. La società si trova in un processo di degenerazione: *il cambiamento è un male, l'immobilismo è divino*.

Le fasi della degenerazione politica vengono viste da Platone nella storia delle città-stato greche. Esse iniziano con un'età aurea di monarchia ereditaria – il governo di uno, del migliore, del più saggio – e un'organica *divisione del lavoro*: il più saggio governa, i coraggiosi lo aiutano a mantenere l'ordine e a difendere lo Stato, le persone comuni lavorano (dividendo ulteriormente il loro lavoro). Da qui ci muoviamo attraverso l'aristocrazia (o *timarchia*), ossia il governo dei pochi che sono i migliori, verso il governo dei molti: la democrazia. Ne *La Repubblica*, si dimostra che la democrazia porta fin troppo facilmente ad uno stato finale di decadimento: al governo del demagogo crudele che si trasforma nel tiranno della città.

Quali sono le cause della degenerazione politica? Secondo *La Repubblica*, l'opera principale del secondo periodo di Platone, la causa fondamentale è la *degenerazione razziale* della classe dirigente che mina la sua idoneità e la sua determinazione a governare. Secondo *Le Leggi*, la grande opera del suo terzo periodo, la causa principale del cambiamento sociale è lo *scontro culturale*, che è un inevitabile fatto concomitante dello sviluppo dell'industria (come le miniere d'argento ateniesi), del commercio, del possedere un porto e una flotta, e del fondare colonie. Tutto questo mostra una stupefacente intuizione, come il rilevare che la *spinta demografica* è una delle cause principali che scombussolano la società. (Sembra improbabile che Platone collegasse l'aumento demografico – l'aumento nella quantità – con la degenerazione razziale – la diminuzione nella qualità: la sua idea dei *pochi* che sono buoni e dei *molti* che sono cattivi potrebbe avergli suggerito questo)⁷.

Tutto questo per quanto riguarda la diagnosi sociologica di Platone.

La terapia che Platone sostiene – il suo programma politico – con-corda con la diagnosi: bloccare ogni cambiamento sociale! Ritornare (per quanto è possibile) allo stato patriarcale! Rafforzare la stabilità e il potere della classe dirigente, la sua unità e la sua volontà di governare! (Infatti, Platone formula la seguente legge diagnostico-sociologica della rivoluzione: «Il cambiamento nella costituzione nasce, senza alcuna eccezione, nella classe dirigente stessa e solo quando questa classe diventa la sede di dissenso», o quando la sua volontà di governare viene fiaccata, o essa viene sconfitta in guerra⁸). Così l'adeguata educazione della classe dirigente diventa uno strumento importante della politica; e la sua degenerazione deve essere impedita con l'eugenetica. L'unità della classe dirigente deve essere rafforzata col comunismo radicale (limitato alla classe dirigente) che comporta il comune possesso di donne e figli: nessuno può conoscere i suoi effettivi genitori, e tutti debbono considerare come loro genitori tutti i membri della più vecchia generazione della loro classe. (Questo impressionante comunismo è l'unico punto principale del programma di Platone abbandonato ne *Le Leggi* in quanto eccessivamente esigente, anche se viene ancora dichiarato essere idealmente la migliore forma di società). Lo scontro culturale deve essere impedito, e viene detto ne *Le Leggi* che la città non deve quindi possedere alcun porto e alcuna flotta, e che nessun cittadino può possedere i mezzi per viaggiare: la valuta deve essere una valuta simbolica senza valore intrinseco⁹, anche se il governo possiederà un tesoro di “moneta comune a tutta la Grecia”. La religione e i riti debbono essere sviluppati come strumenti importanti per impedire il cambiamento, e nessuna variazione in essi può essere tollerata. (Questa opinione, che anticipa l'idea che la religione è l'oppio dei popoli, è ancora più notevole per l'assenza in Grecia di un'organizzazione di tipo ecclesiastico).

Nel suo terzo periodo (specialmente ne *Le Leggi*) Platone cessa di utilizzare “Socrate” come suo principale

interlocutore: a quanto pare, egli si è reso consapevole di essersi allontanato dall'insegnamento di Socrate. Platone sviluppa ulteriormente le idee politiche del suo periodo centrale e dà loro (specialmente nel *Politico* e nel *Timeo*) un contesto cosmologico: la causa più profonda della degenerazione razziale e del decadimento politico è che stiamo vivendo in un periodo del mondo in cui il mondo si sta allontanando dalla sua origine divina; infatti, ogni cambiamento lo rende meno simile al suo modello originale: la Forma divina, o Idea, nella cui immagine esso è stato creato.

Anche in questo terzo periodo, Platone sviluppa ulteriormente la sua teoria della conoscenza. Nel suo primo periodo, essa era una teoria ottimista che rendeva possibile per ogni uomo imparare¹⁰. Nel suo secondo e terzo periodo, solo il filosofo molto esperto può raggiungere la vera conoscenza: la conoscenza delle Forme o Idee divine.

VITA SUCCESSIVA

È difficile collegare le opere di Platone del secondo e del terzo periodo alla sua vita successiva, i cui eventi più importanti, secondo la tradizione, furono i suoi viaggi (uno in Egitto e tre a Siracusa), la fondazione dell'Accademia e la partecipazione dell'Accademia (e di Platone) all'alta politica siracusana: il suo amico Dione invase Siracusa, sostenuto da altri membri dell'Accademia, rovesciò la dinastia dei Dionigi, fu assassinato da Callippo, un altro membro dell'Accademia, che a sua volta fu assassinato dal filosofo pitagorico Leptine. (Ci furono almeno nove discepoli di Platone che si trasformarono in tiranni di una certa città o di un'altra).

Tracce di questi viaggi, come le allusioni a istituzioni egiziane, e alcune altre di questi eventi possono individuarsi nell'opera di Platone, ma la maggior parte di queste interpretazioni, benché interessanti, sono altamente controverse.

INFLUENZA

L'influenza (in senso positivo o negativo) dell'opera di Platone è incommensurabile. Si potrebbe dire che il pensiero occidentale sia stato platonico o anti-platonico, ma mai non-platonico.

BIBLIOGRAFIA SCELTA¹¹

Opere di Platone

Vi sono molte edizioni e traduzioni. L'edizione della *Loab Classical Library* contiene sia edizioni che traduzioni, e in particolare l'attuale migliore traduzione de *La Repubblica*, di Paul Shorey.

Bibliografia delle opere su Platone

Harold Cherniss, «Plato (1950-57)», in *Lustrum*, n. 4, 1959, pp. 5-308; e n. 5, 1960, pp. 321- 648.

Opere su Platone (sono elencati solo i libri)

Opere di carattere generale

Friedlander P., *Plato*, 3 voll. (2 pubblicati), Pantheon Books, New York 1958 e 1964; Routledge & Kegan Paul, London 1958 e 1965 (trad. it. *Platone*, Bompiani, Milano 2004).

Bluck R.S., *Plato's Life and Thought*, Routledge & Kegan Paul, London 1949; Beacon Press, Boston 1951. Burnet J., *Platonism*, University of California Press, Berkeley 1928. Demos R., *The Philosophy of Plato*, Scribners, New York & London 1939.

Gomperz T., *Greek Thinkers*, voll. II e III, tradotti da L. Magnus, John Murray, London 1901-1912 (trad. it. *I pensatori greci: storia della filosofia antica*, vol. 2 *L'illuminismo, Socrate e i socratici*, La Nuova Italia, Firenze 1964, e vol. 3 *Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1967).

Koyrè A., *Discovering Plato*, Columbia University Press, New York 1945 (trad. it. *Introduzione a Platone*, Editori Riuniti, Roma 1996).

Lodge R.C., *The Philosophy of Plato*, Routledge & Kegan

- Paul, London; Humanities Press, New York 1956.
- Popper K.R., *Conjectures and Refutations*, Basic Books, New York 1963; Routledge & Kegan Paul, 2^a ed., London 1965 (trad. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 2009).
- Ross Sir D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1951 (trad. it. *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino, Bologna 2001).
- Shorey P., *The Unity of Plato's Thought*, University of Chicago Press, Chicago 1903.
- Shorey P., *What Plato Said*, University of Chicago Press, Chicago 1933.
- Taylor A.E., *Plato, The Man and His Work*, 3^a ed., Methuen, London 1929 (trad. it. *Platone, l'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze 1987).

Sulla sua teoria sociale e politica

- Dodds E.R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951; ed. inglese, Cambridge University Press, Cambridge 1951 (trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Sansoni, Milano 2005).
- Crossman R.H.S., *Plato Today*, George Allen & Unwin, London 1937, 1959.
- Field G.C., *Plato and his Contemporaries*, Methuen, London 1930.
- Fite W., *The Platonic Legend*, Scribners, New York-London 1934.
- Fritz K. von, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, Columbia University Press, New York 1955.
- Grote G., *Plato and Other Companions of Socrates*, 3 voll., John Murray, London, 2^a ed., 1867.
- Kelsen H., *What is Justice?* (cap. 3), University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1957.
- Levinson R.B., *In Defense of Plato*, Harvard University Press, Cambridge MA 1953.
- Meyer E., *Geschichte des Altertums*, vol. V, Cotta, Stuttgart 1^a ed., 1902, 4^a ed., 1958.
- Morrow G.R., *Plato's Theory of Slavery in its Relation to Greek Law*, University of Illinois Press, Urbana 1939.

- Morrow G.R., *Plato's Cretan City*, Princeton University Press, Princeton NJ 1960.
- Popper Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, *The Spell of Plato* (con *addenda*), 4^a ed., 1962, Princeton University Press, Princeton NJ 1963 e 5^a ed., Routledge & Kegan Paul, London 1966 (trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1996).
- Sabine G.H., *A History of Political Theory*, Rinehart and Winston, New York 1959 (trad. it. *Storia delle dottrine politiche*, ETAS, Roma 2003).
- Wild J., *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, University of Chicago Press, Chicago 1953.
- Winspear A.D., *The Genesis of Plato's Thought*, 2^aed., Russell and Russell, New York 1960.

¹ [Pubblicato per la prima volta nell'*International Encyclopaedia of the Social Sciences*, a cura di Alvin Johnston - David L. Still - W. Allen Wallis, Macmillan and Free Press, New York-Collier-Macmillan London 1968, vol. 12, pp. 159-64. Abbiamo seguito il testo reperibile nell'Archivio Popper 5.2].

² PLATONE, *Le Leggi*, 690b.

³ Ivi, 903c.

⁴ EDUARD MEYER, *Geschichte des Altertums*, vol. V, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart-Berlin, p. 38.

⁵ Cfr. POPPER, *La società aperta*, 1962-1963 e 1966, *Addendum II*.

⁶ *La Repubblica*, 496c.

⁷ Cfr. *Le Leggi*, 710d, 740d-741a, 838e.

⁸ Cfr. *La Repubblica*, 545d, 465b.

⁹ *Le Leggi*, 742c.

¹⁰ Menone, 81b-d e POPPER, *Congetture e confutazioni*, cit., introduzione.

¹¹ [Questa bibliografia è stata ripresa dalla pubblicazione iniziale del materiale nel 1968. Può essere di un certo interesse nel fornire informazioni su opere che Popper conosceva e che pensava fossero utili in quel tempo].

PART E V

LA GUERRA FREDDA E DOPO

24. LA SOCIETÀ APERTA E LO STATO DEMOCRATICO (1963)¹

Io non sono un politico; sono semplicemente un filosofo; posso quindi discutere qui solo alcune affermazioni di carattere generale. Mi si consenta, però, di chiarire brevemente cosa io intendo per affermazioni di carattere generale. Intendo qualcosa del genere: gli uomini non sono saggi, e ciò che più avvicina alla saggezza è, come ebbe ad osservare una volta Socrate, il riconoscere i propri limiti. Questa osservazione, malgrado la sua banalità, consente alcune applicazioni molto generali nel campo della politica.

In questo campo della politica possiamo distinguere, per esempio, tra due atteggiamenti. Il primo è quello del politico che pensa di far bene tutto ciò che fa, e che nessuno dei nostri guai sia dovuto ai suoi errori, ma, piuttosto, a inevitabili casi sfortunati, o agli intrighi dei suoi avversari, che sono uomini malvagi. L'atteggiamento opposto è quello dell'uomo che, consapevole della propria fallibilità, sa di essere soggetto a sbagliare; che è costantemente attento ai suoi errori, perché sa che questo è l'unico modo d'imparare e di trarre profitto dall'esperienza; e spera che i suoi avversari, con le loro critiche, lo aiuteranno a scoprire i suoi errori.

Simile approccio critico ed auto-critico è quanto mai appropriato nel mio caso, nel discutere alcuni dei gravi problemi del nostro tempo, come la società aperta o, più precisamente, sulle *relazioni tra la società aperta e lo Stato democratico*. Appartengo, infatti, ad una generazione che non ha agito troppo bene. È una generazione che è vissuta attraverso due guerre mondiali, con il compito, e la speranza, di assicurare al mondo libertà e pace. Ma la mia generazione ha fallito in questo suo compito; e due volte – sia dopo la Prima che dopo la Seconda Guerra Mondiale – ci siamo lasciati sfuggire più di una grande opportunità di

realizzare le nostre speranze (nella misura in cui erano realizzabili). E in definitiva abbiamo fatto precipitare il nostro mondo in un brutto disastro. Ritengo quindi, come membro della mia generazione, di non avere alcun diritto di parlare con la benché minima pretesa di autorità.

Quale fu il motivo del nostro fallimento? La comune spiegazione – accettata da persone così distanti l'una dall'altra nelle loro opinioni come Bertrand Russell ed il Papa – è che l'uomo è un animale intelligente, ma malvagio.

Viene detto che, nella recente evoluzione dell'uomo, il suo sviluppo intellettuale è stato superiore al suo sviluppo morale; che noi siamo abbastanza intelligenti da costruire bombe atomiche, ma non abbastanza morali da metterci d'accordo sui modi di controllarle. Viene detto, così, che *noi saremmo intelligenti, forse troppo intelligenti, ma anche malvagi*, e che questa mescolanza d'intelligenza e di malvagità spiega perché ci siamo cacciati nei guai.

Io non credo che questa dottrina così ampiamente sostenuta sia vera. Non credo neppure che sia approssimativamente vera.

Propongo di prendere la mia generazione un po' meno sul serio, e propongo di sostituire la dottrina piuttosto presuntuosa della nostra intelligenza diabolica con il suo esatto opposto, con una ipotesi che a me sembra non solo meno presuntuosa, ma anche più promettente sotto ogni aspetto: l'ipotesi di una nostra ingenua stupidità.

La mia ipotesi di lavoro è che la mia generazione sia stata piuttosto buona, piuttosto ingenua e ben intenzionata, forse anche un po' troppo, ma anche intellettualmente pigra e confusa, e complessivamente abbastanza stupida; e proprio questa mescolanza di bontà e stupidità spiega, almeno in parte, perché ci siamo cacciati nei guai.

Penso che questa ipotesi della nostra bontà e della nostra stupidità sia un po' più vicina alla verità di quanto lo sia l'ipotesi della nostra intelligenza e malvagità; e penso anche che sia un'ipotesi di lavoro più promettente, con cui poter spiegare quanto è accaduto.

Prendiamo come esempio gli eventi che condussero allo

scoppio della Seconda Guerra Mondiale. Essi sono descritti in grandi libri di Winston Churchill, *While England Slept* e *The Gathering Storm*². Leggendoli, si potrà constatare che Churchill – uno dei pochi che *non* era uno stupido – vide e comprese cosa stesse accadendo in Germania, e che egli mostrò in che modo Hitler potesse essere fermato mentre si era ancora in tempo per fermarlo³.

Come reagì la mia generazione? Moltissimi temettero che Churchill fosse un vecchio guerrafondaio che cercava di suscitare sentimenti anti-tedeschi; e abboccarono ad un mito storico che si richiamava alla bontà e generosità dei tedeschi. Intendo il mito secondo il quale la Germania sarebbe stata trattata male nel Trattato di pace dopo la Prima Guerra Mondiale e che Hitler stesse solo cercando di ottenere giustizia per la Germania. E sebbene Churchill esponesse il suo punto di vista in modo ammirevole, con pazienza, forza e chiarezza, e lo gridasse ai quattro venti, pochi furono disposti ad ascoltarlo.

Ci troviamo di fronte ad una mescolanza di bontà e di stupidità che costituisce il retroscena degli eventi che condussero allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, e che chiarisce la mia ipotesi di lavoro⁴. Il chiarimento, ovviamente, è un'evidente eccessiva semplificazione, così come lo è la mia stessa ipotesi. Ci vorrebbe ovviamente un intero libro per esporre tutto questo in modo più completo.

Ora, se io ho ragione, almeno in parte, nel dire che il principale inconveniente di cui soffrì la mia generazione fu la stupidità, è allora evidente che la presente generazione, per fare meglio di quanto abbiamo fatto noi, deve cercare di diventare un po' meno stupida di quanto fossimo noi; in altre parole, *deve cercare d'imparare dai nostri errori*.

Penso che uno dei compiti più difficili di ogni generazione sia proprio quello d'imparare dagli errori di quelle precedenti. Questo significa, in effetti, che si deve cercare d'imparare qualcosa dalla storia. E questo è possibile solo se si riesce a trovare nel caos degli eventi storici registrati ciò che è importante per i propri problemi. Così, ogni generazione deve cercare di capire la storia, e di re-interpretarla, nel senso che deve cercare di scoprire ciò che è importante nella storia: importante, cioè, per i più

urgenti dei problemi che deve affrontare.

Proprio in questo spirito, in un tentativo di capire ciò che stava accadendo al nostro mondo, io scrissi un libro intitolato *La società aperta e i suoi nemici*. Avevo pensato per molti anni tra le due guerre ai problemi discussi in questo libro; ma solo il giorno, nel marzo 1938, in cui appresi la notizia che Hitler aveva invaso l'Austria (il mio paese natio) decisi finalmente di scrivere il libro. Fu proprio questa invasione ciò che rese pressoché inevitabile la Seconda Guerra Mondiale. La prima edizione del libro venne stampata a Londra mentre la guerra era ancora in corso, e pubblicata alla fine della guerra, nel 1945.

Come epigrafe per il mio lavoro scelsi un brano dal famoso libro, *Erewhon*, di Samuel Butler, il grande moralista e critico sociale. Butler esprime in questo brano, in modo magnificamente ironico, l'idea che noi siamo moralmente buoni, ma piuttosto stupidi; egli indica, inoltre, dove risieda la nostra principale stupidità: nel fatto che ci facciamo facilmente indurre, da un richiamo ai nostri sentimenti morali, ad accettare sconsideratamente teorie filosofiche e quelle che appaiono le loro conclusioni logiche, anche se il senso comune avrebbe dovuto dirci di riflettere due volte su queste teorie e su queste conclusioni, prima di accettarle.

«Gli Erewhoniani – scrive Butler⁵ – sono un popolo remissivo e sofferente da lungo tempo, facilmente preso per il naso, e pronto a sacrificare il senso comune nel tempio della logica quando tra loro sorge un filosofo che l'incanta..., convincendoli che le loro esistenti istituzioni non sono basate sui rigidi principi della moralità».

Queste parole di Butler non sono, ovviamente, dirette contro la moralità, ma mettono in guardia contro i pericoli del fanatismo morale. Questi pericoli sono ben noti dalla storia. Almeno a partire da Maometto, la maggior parte delle nostre grandi guerre, e tutte quelle guerre che possono essere definite come guerre *popolari*, sono state combattute a motivo di qualche controversia morale o religiosa. Ed altrettanto si può dire, al riguardo, per tutte le rivoluzioni, per tutte le guerre civili, per tutte le persecuzioni religiose o razziali e per tutti gli atti

d'intolleranza.

Dobbiamo renderci conto che i nostri guai attuali⁶, forse i più seri nella storia della razza umana, sono di natura molto simile. Essi sono il risultato indiretto di una delle più grandi e più gloriose rivoluzioni avvenute nella storia, un movimento che ebbe inizio più di tre secoli fa con il Rinascimento e la Riforma, e che condusse alle Rivoluzioni Francese e Americana. Non dobbiamo dimenticare che la spietatezza di Hitler e di Stalin fu preceduta dalla spietatezza di Robespierre, e che le moderne idee distruttive di nazionalismo e di comunismo sono semplicemente gli sciagurati effetti secondari delle grandi idee di libertà e di fratellanza umana. Il moderno nazionalismo e il moderno comunismo rappresentano semplicemente due esempi evidenti di una cosa buona finita male. Essi sono due modi importanti in cui la ricerca di una società libera e aperta ha avuto un cattivo esito. Non dobbiamo mai dimenticarlo, se vogliamo capire la nostra situazione presente.

La mia ipotesi non è, ovviamente, che Hitler e Stalin, i grandi dittatori nazionalista e comunista, soffrissero di una stupidità d'indole buona; che essi fossero moralmente buoni, ma intellettualmente deboli. Tuttavia, sia il credo nazionalista che il credo comunista *traevano* origine da ideali altamente morali, ed i loro errori fondamentali furono più intellettuali che morali. I nazionalisti e i comunisti svilupparono elaborate *teorie* – edifici intellettuali e filosofici – che essi ritennero non semplicemente vere, ma *manifestamente vere*. Coloro che non erano d'accordo non erano semplicemente in errore, ma rifiutavano con malizia di accettare la verità manifesta: essi erano nemici della verità manifesta⁷.

Così, i leader del nazionalismo e del comunismo ritenevano di avere il diritto morale di *esigere* da tutti il dovere di *acconsentire liberamente* alle loro azioni; o, in altre parole, di avere il diritto morale di costringere e controllare tutti coloro che non fossero disposti a dare liberamente il loro consenso.

Come conseguenza, divenne parte degli scopi di questi due movimenti, nazionalismo e comunismo, costruire una

società monolitica o totalitaria: una società costituita da una popolazione omogenea, di uomini e donne animati dalle stesse convinzioni, dagli stessi scopi, e da uno spirito di completa e spontanea sottomissione all'autorità assoluta dello Stato; uno Stato in cui è legittimo il diritto assoluto di usare violenza contro i suoi cittadini ogni qualvolta un richiamo al benessere dello Stato – o il presunto benessere dello Stato – dovesse rendere necessario, o opportuno, agire in questo modo.

Queste idee totalitarie hanno una strana attrattiva, uno strano fascino su molte persone. L'idea d'appartenere ad una comunità, ad una tribù, ad un gruppo chiuso strettamente unito; l'idea di far parte della comunità, protetta da tutti gli altri membri, e di essere partecipi della loro protezione; di essere sicuri e moralmente riconosciuti nell'obbedienza all'egemonia della tribù; tutto questo sembra offrire sicurezza morale ed intellettuale ai deboli, e così è una grande attrazione per quanti si sentono infelici in una società libera, aperta e competitiva. E dove le tribù primitive sono scomparse da lungo tempo – come lo sono quasi dovunque – l'idea d'appartenere ad una tribù è talvolta sostituita dall'idea di ritornare ad una società chiusa tribale o quasi-tribale. È l'idea d'aggregarsi al branco dei lupi e di esserne accettati; di essere lupi insieme ad altri lupi, e di dividerne l'orgoglio. L'idea di seguire il leader, di essere protetti dal suo ampio potere e dalla sua illimitata autorità, ed anche da una comunanza d'azione sembra attrarre certe persone che hanno difficoltà nell'adattarsi ad una società più aperta e che possono, forse, sognare d'ottenere importanza in una società chiusa e totalitaria in cui la loro condizione dipende semplicemente dalla cieca sottomissione, dall'adulazione del *leader*, e dalla spietatezza nell'eseguirne i comandi.

Eppure, più di duemila anni fa, lo sviluppo della democrazia in Grecia ed una terribile guerra semi-religiosa tra Atene e Sparta che durò per ventotto anni avevano creato l'idea di una società molto diversa: di una società libera e aperta; l'idea di una società in cui idee e convinzioni differenti possono svilupparsi fianco a fianco, ed in cui teorie sull'uomo e sul suo mondo possono

competere le une con le altre.

Quest'idea della società aperta sopravvisse, pur subendo molte vicissitudini. Essa influenzò fortemente l'Impero Romano d'Augusto e degli Antonini, un periodo felice (tranne che per uno schiavo), ed un periodo il cui ricordo non fu mai completamente cancellato in Europa, e che fu caratterizzato da una tolleranza religiosa e filosofica di vasta portata. Durante il Medioevo europeo, l'idea di una società aperta venne quasi dimenticata; ma venne riscoperta come risultato delle orribili guerre religiose che seguirono la Riforma protestante. Essa venne formulata da uomini come John Locke, ed in questa forma ispirò la Rivoluzione americana.

Si può considerare l'idea di una società aperta come un tentativo di risolvere i grandi problemi umani sollevati da quelle guerre religiose europee di così lunga durata – come la Guerra Peloponnesiaca o la Guerra dei Trent'Anni – che erano finite solo per reciproca spossatezza. È un'idea sviluppata e sostenuta da coloro che cercarono d'imparare dai loro errori e dagli errori dei loro avi.

Ma anche se quest'idea di una società aperta può essere sorta in parte dalla disperazione, vi è in essa qualcosa di più di questo. *Le guerre e le persecuzioni religiose in Europa condussero col tempo a rendersi conto che solo una fede genuinamente e sinceramente sostenuta e liberamente abbracciata aveva un qualche valore umano o religioso.* Si scoprì che il tentativo di costringere gli uomini in una chiesa era non solo inutile, ma anche insensato. Si rese chiaro, infatti, che quanti resistevano alle pressioni erano gli uomini migliori, i credenti migliori, coloro che somigliavano ai martiri cristiani, ai primi testimoni della fede; mentre coloro che cedevano a pressioni e a minacce di violenza, che potevano essere indotti ad acconsentire, erano sempre un po' disprezzati, e nella migliore delle ipotesi accettati con sospetto. Così, alla fine, si rese chiaro a tutti, sia ai Protestanti che ai Cattolici Romani, che il tentativo di convertire gli uomini con la forza era inutile, controproducente, e senza possibilità di portarlo a termine; e che bisognava adottare un atteggiamento non semplicemente di *tolleranza*, ma anche di *rispetto* delle

convinzioni di un uomo.

Una società, una maniera di vivere insieme, basata sull'idea di dover non semplicemente tollerare un uomo e le sue convinzioni, ma anche di rispettarlo e di rispettarne le convinzioni, è il tipo di società che io chiamo una società "aperta".

Ovviamente, rispettare le convinzioni di un'altra persona non significa astenersi dal criticarle; al contrario, ciò rende possibile basare le proprie opinioni su una considerazione critica di quelle sostenute da altri.

L'idea di *tolleranza* è il seme dal quale crebbe l'idea di *rispetto* per le convinzioni umane, e quindi l'idea della dignità di tutti gli uomini. Il professor Arnold Toynbee, tuttavia, vede nell'idea di tolleranza solo qualcosa di negativo, di disdicevole, e di "poco edificante". "Nella sua espressione più bassa", scrive Toynbee⁸,

... la non violenza non può esprimere alcunché di più nobile e di più costruttivo che un cinico disinganno per una violenza... precedentemente praticata *ad nauseam*... Un esempio notorio di nonviolenza di questo tipo poco edificante è la tolleranza religiosa... nel mondo occidentale a partire dal ... diciassettesimo secolo... fino ai nostri giorni.

Toynbee ed io siamo d'accordo nel sostenere che il sorgere, in Europa, delle idee di non-violenza e di tolleranza religiosa può essere interpretato come una reazione all'intolleranza e violenza religiosa dilaganti in mezzo a noi durante le guerre europee di religione, specialmente durante la guerra dei Trent'Anni. Ma Toynbee ed io non siamo d'accordo nella nostra valutazione di queste idee. Se io dovessi operare con la terminologia di Toynbee, con i termini "basso" e "nobile", non dovrei chiamare queste idee "basse" come fa lui (o "notorie", o "poco edificanti"); in effetti, potrei pensare a poche idee più "nobili" dell'idea di rispetto per le convinzioni degli altri, e ad una società aperta che stabilisca la pace tra i suoi cittadini dando un alto valore al loro rispetto per il dissenso, piuttosto che imponendo la conformità.

Ma c'è un altro punto. Solo in una società aperta, in una

società che tolleri e rispetti molti punti di vista e molte opinioni, possiamo sperare d'imparare dai nostri errori e di avvicinarci, così, alla verità. Non a caso, quindi, la Società Occidentale è l'unica società conosciuta in cui la scienza si sia realmente sviluppata. E vi si è non solo sviluppata, ma è divenuta per la prima volta la base della vita economica. Solo in una società aperta la scienza è resa libera dai ceppi. Ciò anche se una società chiusa, che sia costretta a competere con una società aperta, è probabile che permetta ai suoi scienziati un grado di libertà che deve evitare la stagnazione economica (o una sconfitta nella corsa agli armamenti). Ma sebbene ciò possa esaltare la scienza per il suo servizio allo Stato, esso ne sarà sempre sospettoso. La scienza, infatti, non rispetta alcun dogma o alcuna autorità, e non può rispettare, a lungo andare, il dogma totalitario o autoritario che costituisce la base di ogni società chiusa.

Per quanto riguarda il progresso della scienza e della tecnologia in Russia, dobbiamo distinguere innanzitutto la ricerca fondamentale dalla tecnologia. Una nuova e rivoluzionaria teoria scientifica come quella della relatività di Einstein o come quella quantistica di Bohr, Heisenberg, Schrödinger e Dirac, può *forse* svilupparsi in una società chiusa. Ma è improbabile che ciò accada. Perché persino in una società aperta c'è bisogno di molta auto-critica e di generosità perché una nuova teoria venga accettata. In Russia, sia la teoria della relatività che la teoria quantistica furono a lungo criticate – come deviazioni idealistiche – fin quando ne divennero evidenti le conseguenze tecnologiche, e fin quando si rese chiaro che la Russia doveva accettarle, se non voleva perdere nella corsa agli armamenti.

Così, la scienza *pura* non è mai del tutto a casa propria in una società chiusa. Ma la *tecnologia* si trova in una posizione differente. Il progresso tecnologico dipende più dalla quantità di denaro speso per la ricerca tecnologica che da idee realmente nuove e rivoluzionarie. Per esempio, le principali idee scientifiche che sono alla base dei razzi spaziali sono vecchie come il mondo, anche se la loro realizzazione tecnologica è, ovviamente, piuttosto

difficoltosa, soprattutto per la grande complessità e sottigliezza degli strumenti necessari. Ma non vi sono implicate idee fondamentalmente nuove o rivoluzionarie: già nel 1912 mi capitò di vedere un film che descriveva il volo del primo razzo lunare. Era abbastanza aggiornato. Il razzo era a tre stadi, e vi erano quattro astronauti (uno di essi, ovviamente, una donna).

A proposito, il famoso problema di rientrare nell'atmosfera venne risolto, in linea di massima, cento anni fa dal romanziere francese Jules Verne, il famoso autore de *Il giro del mondo in 80 giorni*. Come tutti possono facilmente controllare, egli suggerì nel suo libro *Dalla terra alla luna* l'accensione di *raggi frenanti* inseriti nel fondo della nave spaziale. Jules Verne ebbe ragione anche quando prevede che la prima nave lunare avrebbe fallito il suo bersaglio⁹.

Il fatto è che, a mio parere (anche se non dovremmo aspettarci con compiacimento che ciò continuerà), nessuna idea scientifica nuova e rivoluzionaria di fondamentale importanza è venuta finora da un Paese totalitario. Questo punto non deve essere trascurato. Per quanto riguarda il campo della tecnologia altamente avanzata, la concorrenza piuttosto inaspettata da parte della Russia in questo campo può arrecarci qualcosa di buono, anche se è davvero da deplorare che ciò sia così strettamente connesso alla corsa agli armamenti.

Tuttavia, non intendo esaltare l'idea di libertà, l'idea della società aperta, o l'idea della tolleranza, con riferimento ai benefici materiali o anche a quelli scientifici che ciò può comportare. Personalmente, non ritengo che una società libera sarà superiore ad una società chiusa nei campi della scienza e della produttività economica¹⁰. Tuttavia, che io abbia ragione o no su questo, voglio qui mettere in discussione una dottrina ampiamente accettata, ripetutamente formulata in varie forme. Intendo dire che le pretese di superiorità avanzate competitivamente dai sistemi Occidentale e Russo saranno in definitiva decise dalla superiorità *economica* di uno dei due sistemi. Personalmente, ritengo che un'economia di libero mercato sia più efficiente di un'economia centralmente

pianificata; sostengo tuttavia che sia errato basare il rifiuto della tirannia su argomenti economici. Anche se fosse vero che un'economia statale centralmente pianificata sia superiore a quella del libero mercato, dovrei oppormi all'economia centralmente pianificata. Dovrei oppormi per la probabilità che essa aumenterebbe il potere dello Stato fino al punto della tirannia. Non l'inefficienza del comunismo noi dovremmo combattere, ma la sua disumanità e la sua intrinseca ostilità alla libertà. Non dovremmo vendere la nostra libertà per un piatto di lenticchie, o per la promessa che otterremo la più alta produttività ed efficienza possibile; neppure se potessimo essere sicuri di poter acquisire efficienza a costo della libertà.

Libertà e tolleranza in una società aperta non dovrebbero essere pensate come illimitate. Anche se dobbiamo garantire libertà d'opinione a tutti coloro che sono disposti a ricambiarla, non dobbiamo includere in questa garanzia quanti si impegnano a diffondere intolleranza o violenza. Qui, di nuovo, possiamo imparare dagli errori del passato: coloro che sono così profondamente impegnati nell'idea della tolleranza da sentirsi costretti a tollerare *ogni* tipo di propaganda per l'intolleranza e per l'uso della violenza, possono contribuire a distruggere se stessi e l'idea della tolleranza.

Lessi una volta il toccante racconto di una comunità che viveva nella giungla indiana e che scomparve per la sua credenza nella santità della vita, compresa quella delle tigri. Le tigri, purtroppo, non contraccambiarono...

Analogamente, la repubblica tedesca prima del 1933 – la cosiddetta Repubblica di Weimar – tollerò Hitler; ma Hitler non ricambiò...

Questo fu uno degli errori dai quali ora dobbiamo imparare: non può esserci certamente alcun obbligo, per il tollerante, di tollerare l'intollerante: coloro che non ricambiano. Tuttavia, anche se non c'è un tale obbligo, una società aperta dovrebbe, in tempi di pace e di forza, tollerare per quanto possibile la sua frangia folle, cioè coloro che predicano intolleranza e persino violenza; la folle frangia di coloro che, nello stesso tempo, accusano i

tolleranti d'ipocrisia se non sono disposti a tollerare *ogni* forma aggressiva d'intolleranza. La vita sociale è una reciproca concessione. Una società libera cercherà d'impedire al prepotente d'angariare il suo prossimo; e vedrà nello Stato il garante del diritto di tutti ad essere protetti dall'essere oppressi o forzati, e non solo da parte di quanti sono eventualmente potenti, ma anche da parte di coloro che cercano d'impadronirsi del potere per stabilire una tirannia.

A questo punto vorrei rendere chiara *la differenza tra società e Stato*, e specialmente tra la società aperta e lo Stato democratico, *la forma democratica di governo*.

Per società aperta intendo una forma di vita sociale, ed i valori che vengono tradizionalmente coltivati in quella vita sociale, quali la libertà, la tolleranza, la giustizia, la libera ricerca del cittadino della conoscenza, il suo diritto a diffonderla, la sua libera scelta di valori e di fedi, e la sua ricerca della felicità.

Per Stato democratico, invece, intendo un insieme d'istituzioni, quali una costituzione, un diritto civile e penale, organi legislativi ed esecutivi, quali il governo e le regole attraverso le quali viene eletto; i tribunali, il servizio civile, gli organi di sanità pubblica, di difesa, ecc.

È chiaro che la differenza qui da me proposta tra società e Stato, o tra la società aperta e le sue tradizioni e lo Stato democratico (o "democrazia") e le sue istituzioni, non è una differenza così netta, e questa è forse la ragione per cui non è così facile da afferrare. È tuttavia una differenza molto utile e importante per tutti noi. La ragione è nel fatto che la libertà umana, e una società libera di liberi individui, e l'emancipazione di ciascun individuo sono altrettante realtà che possono considerarsi come preziose in se stesse; forse non come valori supremi, ma in ogni caso come preziosi in se stessi. Ma lo Stato democratico – cioè la sua costituzione, le istituzioni di governo, di elezioni, ecc. – dovrebbe, a mio parere, considerarsi come *mezzo per un fine*: mezzi importanti per un fine molto importante; ma tuttavia nessuno di essi è un fine in se stesso.

Vorrei proporre, qui, la tesi che l'idea di una società

libera ed aperta implica l'esigenza che *lo Stato debba esistere a vantaggio dell'individuo umano: a utilità dei suoi liberi cittadini e della loro vita sociale*, cioè a utilità della società libera; e non il contrario. Ciò implica che dovremmo stabilire la funzione dello Stato come quella di servire e proteggere la libera società dei suoi cittadini. È una funzione importantissima; ed in una società libera allo Stato non deve essere mai consentito di oltrepassare in qualsiasi seria misura i limiti di questa funzione.

Il membro di una società libera e cittadino di un libero Stato ha certamente un dovere di lealtà verso lo Stato, perché l'esistenza dello Stato è essenziale per la continuità della società, ed egli servirà lo Stato al momento del bisogno. E tuttavia è suo dovere unire a questa lealtà anche un certo grado di vigilanza, e addirittura un certo grado di diffidenza nei confronti dello Stato e dei suoi funzionari; è suo dovere sorvegliare e vigilare che lo Stato non oltrepassi i limiti delle sue legittime funzioni. Le istituzioni dello Stato, infatti, hanno una loro forza, e dove c'è forza c'è sempre il pericolo di un suo abuso – ed un pericolo per la libertà. Ogni potere tende a trincerarsi, ed a corrompere; e, come ultima risorsa, soltanto *la tradizione di una società libera* – che include una tradizione di vigilanza quasi gelosa da parte dei suoi cittadini – può equilibrare il potere dello Stato attraverso quelle verifiche e quei controlli dai quali dipende ogni libertà.

Penso sia molto importante e necessario rendersi conto che l'idea di una società libera e aperta crea, di necessità, un difficilissimo problema politico. Infatti, una società aperta ha bisogno della protezione di uno Stato abbastanza forte, di un governo abbastanza forte, se non vuole soccombere ad un'aggressione interna o esterna. D'altro canto, una società aperta deve soccombere se il potere dello Stato diventa troppo forte. Se il potere dello Stato diventa eccessivo, allora, come ebbe a dire una volta Churchill¹¹, «i nostri *civil servant* diventeranno i nostri “incivili padroni”». Ma una società aperta non può accettare padroni; tanto meno dei padroni che cercano probabilmente di trincerare il loro potere e la loro autorità.

Vediamo quindi che, politicamente, una società aperta è

sempre e necessariamente in una posizione altamente precaria. Ha bisogno, infatti, di un governo forte, ma non eccessivamente forte; ha bisogno di una specie di equilibrio intrinsecamente instabile. Non sorprende che poche società abbiano raggiunto la soluzione di questo complicato problema. Ciò di cui si ha bisogno è una specie di azione politica, per così dire, sul filo del rasoio, ed il sistema d'istituzioni politiche progettate per realizzare una simile prospettiva viene quindi definito, abbastanza appropriatamente, come un *sistema di checks and balances*, che viene anche chiamato “democrazia”.

Ovviamente, ognuno è libero di usare la parola “Democrazia” come sinonimo di “Società libera” o “Società aperta”, o di parlare del “modo democratico di vivere” per descrivere il modo di vivere di un libero cittadino in una società libera. Penso però che vi sia un qualche pericolo nell'usare questa terminologia. Dal punto di vista terminologico, problemi come questi non sono *mai* importanti, sicuramente. Ma in questo caso, l'uso di un unico termine “democrazia” per indicare sia una certa forma di governo che certi valori sociali e forme di vita sociale ha condotto ad una confusione, detto approssimativamente, tra mezzi e fini: mezzi politici e fini sociali e individuali. Come conseguenza, mezzi politici necessariamente imperfetti vengono difesi ed esaltati come se fossero fini in se stessi. Ma la verità è che tutte le forme di governo sono imperfette, e persino pericolose, e che la democrazia non costituisce eccezione. In effetti, tutto ciò che può essere detto per la democrazia è che noi non conosciamo una forma migliore di governo per salvaguardare la libertà. O, per citare di nuovo Winston Churchill¹²: *La democrazia è la peggiore forma di governo..., eccettuate ovviamente tutte le altre forme conosciute di governo.*

“Democrazia” è parola greca che originariamente significa “governo del popolo”. Questo significato originario della parola ha costituito l'assillo della teoria della democrazia da Platone fino ai nostri giorni. Platone classificò le varie forme di governo rispettivamente come monarchia, aristocrazia, oligarchia, democrazia e tirannia,

a seconda di chi deteneva il potere di governare nello Stato. Platone sviluppò questa classificazione in una teoria di governo. Egli ritenne che la domanda fondamentale cui una teoria di governo dovesse rispondere fosse: *Chi dovrebbe governare? A chi si dovrebbe dare potere nello Stato?* E la sua risposta fu¹³: «Il saggio guiderà e governerà, e l'ignorante seguirà». Egli e tutti i suoi ammiratori ritennero che, poiché pochissimi uomini, e talvolta forse uno solo, saranno veramente sapienti, e la vasta maggioranza ignorante, pochi o soltanto uno saranno adatti a governare, mentre tutti gli altri saranno adatti solo ad essere governati. Non sorprende affatto che Platone avesse un così largo seguito, consistente, a mio parere, di uomini sapienti, ciascuno dei quali sapeva, nella sua sapienza, che ogni altro uomo era ignorante e stupido.

I teorici successivi del governo, anche quelli che non erano d'accordo con la risposta di Platone, accettarono tuttavia la formulazione di Platone del problema. Anch'essi chiesero, come Platone, «chi dovesse governare», e diedero risposte diverse, come «il popolo», o «la Nazione», o «la razza dominante»; nel caso di Marx e dei marxisti, come vedremo, la risposta fu: «Non i capitalisti, ma i lavoratori manuali, cioè il proletariato».

Io ritengo che questa teoria sia pericolosa, errata, perché penso che chiedere «chi debba governare» sia porre una domanda sbagliata. Una teoria sensata circa il governo di una società libera non dovrebbe partire dalla domanda «Chi deve governare?», ma piuttosto dalla domanda «Come possiamo progettare le nostre istituzioni politiche in modo tale che governanti non saggi o cattivi non ottengano eccessivo potere, e non possano fare eccessivo danno?». Questa sembra a me una domanda più sensata, perché tiene conto dell'esperienza storica, la quale ci dice che i governanti sono spesso non saggi, ed anche del fatto che non esiste un metodo infallibile per scegliere governanti saggi.

La democrazia, cioè il *check and balance* di un voto popolare, è risultata la migliore di tutte le istituzioni conosciute per risolvere il nostro problema. Ma l'istituzione del voto di maggioranza non costituisce il

governo del popolo. Per il semplice fatto che non è il popolo a governare. Non governiamo né io né tu, ma il governo. Tutto quello che il popolo può fare è *votare*: può votare un governo al potere e, ciò che è più importante, può votare un governo – o un partito – *non al potere*.

Ritengo che possiamo definire la differenza tra democrazia e tirannia molto semplicemente come segue: la democrazia è l'unica forma conosciuta di governo che rende possibile liberarsi di un cattivo governo senza spargimento di sangue. In tutti gli altri sistemi politici o è assolutamente impossibile liberarsi del governo, o è possibile liberarsene solo attraverso uno spargimento di sangue: cioè attraverso una rivoluzione violenta che, alla fine, riesce solo a portare al potere lo stesso tipo di governo come quello che essa ha sostituito, o uno peggiore.

Questa, ritengo, è la semplice verità circa la democrazia, se intendiamo per “democrazia” il controllo del governo con il voto di maggioranza. Noi possiamo liberarci di un cattivo governo; e questo si dimostra, in pratica, un modo abbastanza efficace di controllare o disciplinare i governi e di renderli sensibili ai bisogni, ai valori e alle tradizioni che sono importanti per il popolo.

Mi sembra di massima importanza, per una società libera, che la democrazia debba vedersi per quello che è: che debba essere intesa senza essere idealizzata. E mi sembra particolarmente importante rendersi conto che, di regola, la democrazia funzionerà abbastanza bene in una società che dia valore alla libertà e alla tolleranza, ma non in una società che non comprenda tali valori. La democrazia, cioè il voto di maggioranza, può contribuire a preservare la libertà, ma non può mai *creare* la libertà se il singolo cittadino non la ha a cuore.

Dovremmo renderci conto, inoltre, che dalla democrazia in quanto tale – cioè dal carattere democratico delle istituzioni politiche – non possiamo aspettarci che esso conferisca alcun beneficio ai suoi cittadini, e che nemmeno dobbiamo aspettarcelo. Né le istituzioni democratiche in quanto tali debbono essere ritenute responsabili dei fallimenti di un governo democraticamente eletto. La

democrazia è solo una cornice che consente al cittadino dello Stato democratico una certa influenza indiretta sul governo. Non la democrazia, ma noi stessi, i cittadini democratici, dobbiamo biasimare se qualcosa va storto. Democrazia e Stato democratico sono solo *strumenti* – e strumenti imperfetti – che possono essere usati da liberi cittadini per promuovere le loro finalità sociali, e per rendere la società quanto più libera possibile. Quindi, il cittadino democratico deve imparare a non aspettarsi troppo dallo Stato, o dal governo. Egli non ha alcuna ragione per ritenere che coloro che lo governano saranno più saggi o migliori di altri uomini. Essi saranno uomini, e quindi fallibili. In altre parole, il cittadino democratico deve imparare due semplici cose: che tutti gli uomini sono fallibili, e che non possiamo trasformare la terra in un paradiso: in particolare, non attraverso mezzi politici.

Mi si consenta ora, per un momento, di rivolgere l'attenzione alla società chiusa, totalitaria, monolitica: alla Germania di Hitler, diciamo, o all'Italia di Mussolini, o alla Russia di Stalin.

Se ne ottiene un quadro differente. Lo Stato viene accettato e venerato come se fosse «l'idea divina così come esiste sulla terra» (tanto per citare Hegel)¹⁴. Il cittadino esiste, e viene usato, a beneficio dello Stato; e il benessere dello Stato ed il suo potere servono come giustificazione per ogni atto di violenza. Ogni critica viene trattata non semplicemente come tradimento, ma come sacrilegio. Il leader viene adorato come un semidio, e ogni potere fluisce dalla sua volontà ai suoi accoliti, che debbono dimostrare il loro valore con l'adulazione, la sottomissione, e con l'essere più spietati addirittura dello stesso semidio nella persecuzione dei dissidenti, dei sospetti, dei tiepidi, e dei capri espiatori.

La polizia segreta c'è non tanto per scoprire complotti contro il governo, quanto per impedire alla gente di osare persino di pensare di opporsi ad esso. Il suo compito è quello di strappare generalmente confessioni o denunce false, rendendo così gli individui diffidenti gli uni degli altri. Nessuno può essere sicuro che non verrà denunciato, arrestato, interrogato, torturato, imprigionato, deportato. Il

metodo può essere chiamato “terrore preventivo”. Alcuni possono trovare rifugio in un altro Paese. Ma se lo fanno, possono essere sicuri che le loro famiglie ed i loro amici saranno usati come ostaggi.

Tutto questo è, fondamentalmente, il risultato non tanto di malvagità, quanto di stupidità. I fondatori del comunismo non erano uomini malvagi, ma uomini ispirati dall’idea di libertà; ed altrettanto lo sono alcuni dei loro seguaci ancora oggi. Essi erano rivoluzionari, certamente; ritenevano di trovarsi di fronte ad una dittatura tirannica e che nulla se non una rivoluzione potesse portare la libertà. Ma sostenevano numerose teorie erronee, che difesero anche quando risultarono confutate dall’esperienza. Così, il loro errore fondamentale non fu un errore morale, ma un errore intellettuale: in altre parole, non malvagità, ma intelligenza erronea.

Una delle più importanti di queste false teorie fu quella di Marx secondo cui tutte le forme di governo, senza eccezione, sono essenzialmente tiranniche, e che l’unica differenza tra i governi è quella che riguarda *chi* governa su *chi*. Conseguentemente, egli pensò che l’unico problema politico di significato pratico fosse: chi dovrebbero essere i tiranni? I capitalisti o i lavoratori?

Questa teoria condusse, ovviamente, alla cosiddetta “dittatura del proletariato” e a trascurare ogni questione di controllo e di equilibrio; e ciò condusse subito alla dittatura assoluta di un unico uomo, sostenuto da una cricca, o da una “Nuova Classe” (si veda la notevole analisi *The New Class*, di Milovan Djilas, un tempo vice-capo del Partito Comunista Jugoslavo)¹⁵.

La seconda e forse anche più importante di queste false teorie fu la dottrina di Marx secondo cui il corso della storia è predeterminato, e che è compito dell’esperto di scienze sociali prevedere tale corso. Io ho criticato questa opinione e ritengo di averla confutata. La sua confutazione demolisce non solo ogni pretesa dei marxisti che la storia sia dalla loro parte, ma anche, ovviamente, ogni pretesa che essa sia dalla nostra parte.

Tutti questi appelli alla storia sono, si potrebbe dire, eresie religiose, forme eretiche del monoteismo

occidentale. Ciò può dimostrarsi confrontandole con una precedente eresia, quella che sostituiva il Dio del cristianesimo con la Natura. Questa precedente, naturalistica, rivoluzione contro Dio sostituiva semplicemente il nome “Dio” con il nome “Natura”. Quasi tutto il resto veniva lasciato immutato¹⁶.

Arrivò poi una seconda rivoluzione: Hegel e Marx sostituirono la dea Natura, a sua volta, con la dea Storia. Abbiamo, così, leggi della Storia; poteri, forze, progetti e piani della Storia; e l’onnipotenza e l’onniscienza del determinismo storico. I peccatori contro Dio vengono sostituiti da “criminali che vanamente cercano di resistere al corso della Storia”; e veniamo a sapere che non Dio, ma la Storia, sarà il nostro giudice. E, a partire da Marx, l’inevitabile avvento del Regno di Dio e del Paradiso sulla Terra viene sostituito dall’inevitabile avvento della società comunista.

Questo è un punto che a me sembra di grande importanza per la comprensione della politica comunista, e della nostra propria situazione politica. Infatti, alla luce della fede comunista nella loro dea, la Storia, noi siamo criminali: se vanamente cerchiamo di contrastare la marea della Storia, resistendo all’avvento del paradiso, la responsabilità di ogni violenza che una rivoluzione comunista può implicare è nostra.

Ma non vi è nulla d’inevitabile nella storia; e se noi decidiamo di resistere alla tirannia in ogni forma, allora non solo difendiamo noi stessi, ma sosteniamo proprio quelle idee di libertà che originariamente ispirarono i padri fondatori non solo della democrazia, ma anche del comunismo (o almeno alcuni di essi).

Per una immagine comunista del paradiso, che deve essere realizzato dalla storia, posso citare uno dei primi ammiratori britannici di Lenin, J.F. Hecker che, in una commovente dedica del suo libro, *Moscow Dialogues*¹⁷, parla di «un ordine sociale dove non ci sarà più lotta di classe e di razza, e dove la verità, la bontà e la bellezza saranno condivise da tutti». Chi non desidererebbe il paradiso sulla terra! E tuttavia deve essere uno dei primi principi di ogni politica razionale rendere chiaro che *noi*

non possiamo creare il paradiso sulla terra. Lo sviluppo del comunismo illustra il terribile pericolo di ogni tentativo di farlo. Il tentativo è stato spesso compiuto, ma esso ha sempre portato allo stabilirsi di qualcosa che è più simile all'inferno. Perché è così? Perché coloro che sono ispirati da questa visione paradisiaca di una società angelica sono destinati ad essere delusi; e quando vengono delusi, essi danno la colpa del loro fallimento a capri espiatori, a diavoli umani che cospirano malignamente per impedire l'avvento dell'età felice, e che quindi debbono essere sterminati. Questa è la storia di molte persecuzioni religiose, e di alcune rivoluzioni che, come la Rivoluzione francese, sfociarono nel regno del terrore.

Quindi, dobbiamo vedere nel comunismo uno di quei gravi errori che noi siamo soggetti a commettere, e dai quali dovremmo imparare. Esso è, come il terrore di Robespierre, il risultato fatale di un ingenuo super-ottimismo. Il comunismo ha re-introdotta la schiavitù, il terrore preventivo, e persino la tortura preventiva; e questo non possiamo giustificarlo e non possiamo perdonarlo. Tuttavia, deve essere ricordato che tutto questo accadde perché alcuni dei padri fondatori del comunismo credevano, e facevano credere ad altri, in una teoria che prometteva la libertà: la libertà per tutto il genere umano. Non dobbiamo dimenticare, nel nostro aspro conflitto con il comunismo, che anche questo pessimo male del nostro tempo era nato da un desiderio di aiutare gli altri. Questo può darci un certo conforto, e sostenere la nostra fede nella bontà dell'uomo.

Ma, per tornare alla società aperta, ho cercato di mostrare che noi dobbiamo guardare seriamente e criticamente a tutte le nostre istituzioni politiche. Penso anche sia molto necessario guardare seriamente e criticamente alla nostra società. Vi è molto da criticare; vi è molto spazio per un miglioramento, e vi è sempre la necessità di vigilare.

Vi sono i grandi benefici derivanti dallo scontro tra culture (anche se questo ha anche i suoi grandi pericoli: nazionalismo, razzismo, e diffidenza). La civiltà del mondo occidentale ha molto da offrire di buono, sebbene abbia

anche molti mali; e vi è il pericolo che il male sarà preso insieme al bene, o addirittura ad esso preferito. Per esempio, l'influenza della nostra musica davvero buona è debole, se confrontata con l'influenza della nostra cattiva musica. Oppure, prendiamo il nostro sviluppo economico occidentale. Nella migliore delle ipotesi, esso è il risultato della convinzione che un uomo debba essere in grado di dipendere da se stesso; che egli debba assumersi la responsabilità economica per se stesso e la sua famiglia, piuttosto che dipendere dalla liberalità di un padrone. Questo spirito d'autonomia è una grande idea, e ha condotto ad un sorprendente incremento nella libertà e nell'autonomia: ed al risveglio morale e intellettuale di molti singoli uomini.

Ma ha anche condotto ad un incremento della ricchezza. Questa è certamente non una cosa cattiva in se stessa, e sarebbe ipocrisia affermare che lo sia stata; ma la ricerca della ricchezza in quanto tale non è particolarmente buona, ed essa ha prodotto molta spietatezza e disumanità. Ricchezza può significare vita più lunga per molti, migliori ospedali, migliori medici, e il poter aiutare coloro che sono meno fortunati. Può significare un maggiore godimento della vita. Può significare automobili e aeroplani per consentirci di vedere più di questo mondo meraviglioso in cui viviamo; e tutte queste sono certamente cose buone. Ma la ricchezza può anche produrre – ed in alcuni Paesi ha prodotto – invidia ed infelicità create dal desiderio infantile di avere sempre di più, e specialmente più degli altri, e d'impressionare gli altri con la propria ricchezza. E questo significa anche il potere di distruggere.

La nostra Società Occidentale è ben lungi dall'essere perfetta, e grande è il pericolo che i nostri vizi si diffondano più facilmente delle nostre virtù. Malgrado le sue imperfezioni, tuttavia, ritengo che la nostra libera Società Occidentale abbia molto da dare. Ritengo infatti che essa sia moralmente, malgrado le sue grandi imperfezioni morali, la migliore società di cui abbiamo una qualche conoscenza nella storia. Malgrado tutto ciò che possa esserci di sbagliato con noi, ritengo che se cerchiamo attraverso tutta la storia dell'umanità, non troveremo una

società migliore di quella nostra, delle libere società del Mondo Libero. Noi abbiamo abolito la schiavitù, combattiamo contro la povertà in tutto il mondo. Siamo più ricchi, certamente, di tutte le precedenti società, ma non è questa la ragione per cui io chiamo la nostra libera società la migliore che vi sia mai stata. Ritengo, piuttosto, che le nostre società libere siano *moralmente* migliori di qualsiasi altra che le abbia precedute. Mai, prima, così tante persone sono state così ansiose di fare ciò che è giusto, o ciò che esse ritengono sia giusto, e di assumere responsabilità. Questo, almeno, può darci una certa fiducia in noi stessi, ed una certa speranza per il futuro.

¹ Conferenza tenuta nell'agosto 1963 all'*Indian Institute of Public Administration*, in un convegno presieduto da Mr. Ashok Mehta. [Una versione leggermente diversa di questa conferenza venne tenuta all'*Associated Studentes*, nello State College di San Francisco, il 14 marzo 1962, e successivamente pubblicata sotto il titolo «The Erewhonians and The Open Society», in *ETC: A Review of General Semantics*, 20, 1963, pp. 5-22. La presente versione è basata su quella esistente nell'Archivio Popper al n. 5.3, con alcuni cambiamenti apportati alla luce della versione al n. 6.8].

² WINSTON S. CHURCHILL, *While England Slept: A Survey of World Affairs, 1932-1938, with a Preface and Notes by Randolph S. Churchill*, G.P. Putnam's Sons, New York 1938; WINSTON S. CHURCHILL, *The Second World War*, volume 1: The Gathering Storm, Cassell, London 1948 [trad. it. *La Seconda Guerra Mondiale*, a cura di

A. Chiaruttini, 12 voll., Mondadori, Milano 1972²].

³ Oltre a Churchill, ci furono ovviamente anche altri, in Inghilterra, che videro ciò che stava accadendo. Un perspicace e intelligente attacco sia ai dittatori che ai pacifisti venne pubblicato nel 1939, prima dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale, da DIANA SPEARMAN, *Modern Dictatorship*, Cape, London 1939.

⁴ Un importante contributo che chiarisce tutto questo è *Why England Slept*, Hutchinson, London-Melbourne 1940, scritto dal presidente John F. Kennedy quando aveva 23 anni. Molto recentemente, MARTIN GILBERT e RICHARD GOTT hanno dipinto, in *The Appeasers*, Weidenfeld & Nicolson, London 1963, un quadro piuttosto sinistro dei leader politici responsabili di questi eventi; ma anche questo quadro diventa, a mio parere, comprensibile in modo migliore e più chiaro se si prende in considerazione il contesto qui indicato.

⁵ Cfr. SAMUEL BUTLER, *Erewhon*, cap. 24 [trad. it. *Erewhon*, a cura di M. Lo Buono, Mondadori, Milano 1984].

⁶ [Popper tenne questa conferenza agli inizi degli anni '60].

⁷ [Cfr., per un'ulteriore discussione di queste idee, quanto scritto da POPPER, «On The Sources of Knowledge and of Ignorance», in *Conjectures and Refutations*, Routledge, London 1963 (trad. it. *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 1985²); e «Epistemology and Industrialization», in *The Myth of the Framework*, Routledge, London-New York 1994 (trad. it. *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, Il Mulino, Bologna 1995)].

⁸ [Popper cita questo brano nel capitolo 24 della sua *Società aperta* (testo alla nota 56), con riferimento ad ARNOLD TOYNBEE, *A Study of History*, Oxford University Press, London 1939, vol. 5, p. 588].

⁹ Cfr., per esempio, JULES VERNE, *Around the Moon* [1870], J.M. Dent - E.P. Dutton, London-New York 1970 [in francese, *Autour de la lune*, a cura di R. Canini, Patron, Quarto Inferiore (Bologna) 1973²; trad. it. *Dalla terra alla luna – Intorno alla luna*, Mursia, Milano 1966²].

¹⁰ [Quanto contenuto in questo paragrafo si trova anche in POPPER, «What Does the West Believe in?» (1958); cfr. *In Search of a Better World*, pp. 218-219; trad. it. *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando, Roma 1989].

¹¹ [Non è chiaro che Churchill abbia mai detto proprio questo, anche se gli è stato attribuito. Dopo aver consultato il professor Klaus Larres e, tramite lui, altri specialisti su Churchill, ciò che di più preciso siamo riusciti a stabilire è la critica di Churchill al socialismo nel suo messaggio elettorale del 4 giugno 1945, che contiene la frase: «le loro estese burocrazie di funzionari statali [*Civil Servants*: da tradurre forse qui, per il contesto della frase, con “servitori civili”] non hanno più nulla né di “servizio” né di “civile” (ovvia la difficoltà di rendere con eguale efficacia ed immediatezza il testo inglese: “*their vast bureaucracies of Civil Servants, no longer servants and no longer civil...*”, n.d.t.). Cfr. ROBERT RHODES JAMES (ed.), *Winston S. Churchill, His Complete Speeches 1897-1963*, vol. VII, Chelsea House Publishers - R.R. Bowker Company, New York 1943-1949, pp. 7169-7174; cfr. p. 7172].

¹² [Churchill ebbe a dire, nel suo “Discorso sul progetto di legge in Parlamento”, l'11 novembre 1947: «In effetti, è stato detto che la democrazia è la peggiore forma di governo, eccettuate tutte quelle altre forme che di quando in quando sono state tentate»; cfr. *ivi*, vol. VII, p. 7566].

¹³ [Popper usa questo brano, da *Le Leggi* di Platone, 690b, come motto per il capitolo 7 della sua *Società aperta*].

¹⁴ [Nella sua traduzione inglese di HEGEL, *Philosophy of Right*, Clarendon Press, Oxford 1942, T.M. Knox rende questa idea (aggiunta 164 al paragrafo 272) nel modo seguente: «L'uomo deve quindi venerare lo Stato come una deità secolare»; ed invece, H.B. Nisbet, nel tradurre gli hegeliani *Elements of the Philosophy of Right*, a cura di A.W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 307, rende l'idea in questo modo: «Dobbiamo quindi venerare lo Stato come una divinità terrestre» (per l'opera di Hegel in questione, cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1979²)].

¹⁵ MILOVAN DJILAS, *The New Class*, Praeger, New York 1957.

¹⁶ [A questo punto, nel testo, risultano cancellate alcune righe. Esse si

leggevano come segue:

«La Teologia, la scienza di Dio, si sostituì con la Scienza della Natura; le leggi di Dio si sostituirono con le leggi della Natura; la volontà ed il potere di Dio con la volontà ed il potere della Natura (le forze naturali); e più tardi il progetto di Dio ed il giudizio di Dio con la Selezione Naturale. Il determinismo teologico venne sostituito con un determinismo naturalistico; cioè, l'onnipotenza e l'onniscienza di Dio vennero sostituite con l'onnipotenza della Natura e con l'onniscienza della scienza (Scienza con la "S" maiuscola)».

Il materiale appare in forma leggermente modificata in «Science: Problems, Aims, Responsibilities», in POPPER, *The Myth of the Framework*, Routledge, London-New York 1994; cfr. pp. 82-83 (trad. it. *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, Il Mulino, Bologna 1995)].

¹⁷ J.F. HECKER, *Moscow Dialogues: Discussions on Red Philosophy*, Chapman & Hall, London 1933, p. vii.

25. POPPER A HAYEK SULLA SOCIETÀ ASTRATTA E “LIBERTÀ INTERIORE” (1964)¹

(1) POPPER A HAYEK, 20 OTTOBRE 1964, PARTE 1²

Caro Fritz,

Ti ringrazio molto per la tua lettera del 15 ottobre.

Caro Fritz, la tua proposta di dedicarmi il volume mi colma di commozione³. Quando io dedicai a te il mio volume⁴, esso era un segno del mio immenso debito nei tuoi confronti. Non potrai mai renderti conto di quanto tu abbia fatto per me. Quando mi trovavo in Nuova Zelanda, al di fuori del mondo e sepolto da tutti i miei colleghi di filosofia, tu ti ricordasti di me. Proprio grazie a te, io tornai nel mondo. Proprio grazie a te (e ad Ernst Gombrich) venne pubblicata *La società aperta*, dopo un periodo (prima che tu intervenissi) che condusse Hennie e me quasi alla disperazione. E quando arrivai alla *London School of Economics*, grazie a te, tu mi desti tanto incoraggiamento, e mi aiutasti così tanto ogni giorno, con idee, suggerimenti, consigli, risposte, che il mio completo debito intellettuale verso di te è immenso. Dovrei anche ricordare che, grazie alla tua familiarità con Lionel Robbins, ebbi a conoscerlo; ed egli è ora il mio unico sostegno nella Scuola, al di fuori del mio dipartimento. Egli è stato molto buono con me, e mi è stato d'immenso aiuto, in molte difficili situazioni nella Scuola, ed anche questo grande beneficio lo debbo a te. (Ovviamente, egli ha sempre saputo quanto io fossi devoto nei tuoi confronti, e consapevole di quanto dovessi a te).

Così, quando dedicai l'edizione inglese di *Logik der Forschung* [trad. it. *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1981⁵] a Hennie (che aveva combattuto, e sofferto, perché riapparisse), decisi immediatamente che il libro successivo

dovesse essere dedicato a te; ed ero solo dispiaciuto che esso non fosse un libro migliore. Pensai a lungo cosa potessi mettervi, sotto il tuo nome, e trovai che non potevo dire nulla, in pubblico, che fosse in qualche modo adeguato: non è possibile dire, in tale sede, qualcosa che potrebbe suonare come sentimentale, o esagerato. Ma qualsiasi altra cosa sarebbe stata così estremamente inadeguata.

Ed ora mi arriva la tua lettera, con la gentile e seducente idea di pubblicare un libro presso la stessa Casa editrice e di dedicarlo a me. Ma non potrà mai esserci eguaglianza o reciprocità fra te e me. Io non potrei mai fare nulla per te, ed è estremamente improbabile che io sarò mai in grado di fare qualcosa per te.

Io non mi considero intellettualmente eguale a te (non più, diciamo, di chi cerca di scalare una montagna): le tue conquiste superano di gran lunga le mie. E pur ritenendomi autorizzato, in qualche raro caso, ad essere, con riluttanza, in disaccordo con te, so bene che tu hai aperto nuove vie ben oltre la mia portata. L'unico modo in cui io spero di essere eguale a te è nella *ricerca*.

Ritengo quindi che la dedica che tu intendi farmi, e specialmente la maniera con cui intendi farla, sia da me assolutamente immeritata.

Tuttavia, dopo aver scritto tutto questo, ritengo che questo nuovo e preziosissimo dono da parte tua sarà per me non solo un onore, ma anche una grande gioia. (Non mi sentivo così quando ho cominciato a scrivere questa lettera: ero troppo sopraffatto dalla sensazione di quanto ciò fosse immeritato da parte mia). Ed anche se non vi riuscirò mai, cercherò di fare del mio meglio per meritarmelo.

Rileggendo ciò che ho scritto, temo tu possa pensare che quanto da me detto circa il mio debito nei tuoi confronti sia esagerato. Forse non puoi renderti conto, infatti, di tutto ciò che tu hai fatto per me. Così, posso solo chiederti di accettare sulla fiducia quanto ho detto.

Sono molto lieto che tu abbia rinnovato la tua domanda circa il significato di “astratto” rispetto a “concreto”: come potrai aver notato, io ho pensato che tu mi ponessi la domanda sugli usi degli esperti di logica matematica in relazione con i cosiddetti sistemi (teorie, linguaggi) formali (o formalizzati). Non ho pensato al mio proprio uso in *La società aperta*, pp. 173-75 della seconda e delle successive edizioni. Ho mantenuto la paginazione quasi immutata; di qui gli “addenda”.

In effetti, il senso in cui io uso i termini “astratto” (riferito a società) rispetto a “concreto” (riferito a gruppo) ha una certa somiglianza (un po’ forzata) con l’uso che se ne fa nella logica matematica. Tornerò su questo più avanti nella mia lettera. Ma io uso i termini, ne *La società aperta*, fondamentalmente *ad hoc*: proprio come nomi adatti a discutere un problema. (Intendo dire che li uso *ad hoc* per questa particolare discussione di questo particolare problema, e quindi in quanto “relativi” a *tale problema*).

Io sono, come tu sai, un nemico consapevole e determinato delle definizioni: le definizioni sono tentativi di stabilire un certo (“assoluto”) significato di un termine in anticipo, per così dire, su una discussione, senza un esplicito riferimento al problema in discussione.

Io sostituisco il termine *definizione* (tranne che per le “comuni” abbreviazioni) con quella che chiamo *diarrhesis* (cfr. Platone, *Le Leggi*, 932e: “divisione” o “distinzione”), che è sempre *ad hoc*, in merito alle necessità di una discussione di un certo problema.

Così, la mia distinzione tra una “società astratta” ed un “gruppo concreto” è una *diarrhesis*. Nessuna *diarrhesis* è definitiva, o formale: è sempre possibile che il problema in questione possa richiedere ulteriori distinzioni.

Ovviamente, io faccio consapevolmente solo quello che tu fai, per esempio, quando “definisci” nel tuo libro *Constitution of Liberty*⁶ termini come “libertà” o “coercizione”: neanche tu dai realmente delle definizioni, ma distingui un certo numero di significati, e queste distinzioni sono relative al tuo problema, e sono quindi *ad hoc*.

La mia distinzione tra (la “comune”) definizione e

diarrhesis è in se stessa una *diarrhesis*, ed è, ritengo, altamente pertinente per il problema di “spiegare i propri termini”. Proprio alcuni termini, nella *Constitution*, ci guadagnerebbero un poco, a mio parere, se tu avessi davanti agli occhi questa distinzione tra definizione e *diarrhesis*. (Soltanto un esempio: la tua critica dichiaratamente blanda dell’uso della parola “potere” da parte d’individui come Acton sarebbe sostituita dall’osservazione che tu desideri, per i tuoi scopi, distinguere tra “potere” in un senso più generale ed il “potere di costringere”, particolarmente importante, che Acton ed altri chiamarono semplicemente “potere”).

È del tutto chiaro che le distinzioni (*diarrhesis*) possono essere sempre perfezionate, cioè ulteriormente approfondite; ma si dovrebbe fare così solo se lo richiedono le esigenze della discussione. Esempio⁷: a p. 15 della *Constitution* tu discuti la “libertà interiore”. Ebbene, può rendersi necessario (diciamo per ragioni di comprensione della storia del pensiero) distinguere qui una molto simile, ma anche in certo qual modo differente, “libertà interiore” che potrebbe essere chiamata “libertà socratica” e che è connessa in modo interessante con il tuo proprio concetto di libertà e con il tuo concetto di libertà interiore. Infatti, ho trovato che questo concetto ricorre nel tuo libro, a p. 138 (righe 8-9) sotto il nome di “forza interiore”. Esso è connesso con il tuo concetto di libertà, perché con una forza interiore zero ogni tipo d’azione sarebbe coercizione, che non costringe un uomo di media forza interiore, cosicché un modo d’incrementare la libertà di qualcuno [dalla⁸] coercizione è, chiaramente, l’incremento della forza interiore di qualcuno; e questo era l’ideale dei socratici.

Continuerò domani; non mi sento, purtroppo, molto bene, e penso di non poter continuare oggi. Ti *prego* di scusare la lunghezza di questa lettera.

Tuo per sempre

Caro Fritz,

Continuo la mia lettera datata 20 ottobre e terminata appena la scorsa notte. Chiedo a Hennie di scriverla a macchina, perché sarà più facile, per te, leggerla (io sono a letto).

Gli esempi forniti da *The Constitution of Liberty* (o la relativa critica) alle pp. 10-14¹⁰ nella mia lettera del 20 ottobre non intendono essere, ovviamente, una critica del tuo libro. Essi cercano solo di stabilire che la vecchia idea di *definizione* – “rendere definito il significato dei termini usati da qualcuno” – è inattuabile e non può, e non deve, essere perseguita. Ogni spiegazione del significato dei termini usati da qualcuno (eccettuati quelli introdotti con “comuni” definizioni – cfr. *La società aperta*, vol. II, pp. 13-14 – e che servono semplicemente come abbreviazioni, che hanno quindi un significato dipendente dai termini usati nel *definiens*, che a sua volta non può, senza un infinito regredire, essere così definito) crollerà sotto la pressione di nuovi problemi che richiedono nuove distinzioni; ed io ho fatto riferimento al tuo libro solo per mostrare che le cose stanno così. L’ultima [cosa] che vorrei è criticare il risultato del tuo libro nel fornire eccellenti *diarrhesis*, assolutamente adeguate ai problemi in questione. Ma esse sono in effetti, come debbono essere, e non potrebbero fare a meno di esserlo, *ad hoc*. Esse mostrano in quale grande misura tu hai pensato al tuo problema, ed alle necessità di un’adeguata esposizione. L’unica cosa che sto cercando di dire è che una consapevolezza del fatto che tu non dai definizioni, ma *diarrheses ad hoc*, condurrebbe, a mio parere, a qualche altro ulteriore miglioramento.

Ebbene, tutta questa discussione riguarda la mia “società astratta” ed il mio “gruppo concreto”: anche se ho usato i termini “astratto” e “concreto”, ho cercato implicitamente di alludere al loro carattere *ad hoc*, associando un termine alla parola “società” e l’altro alla parola “gruppo” (o gregge). E ho cercato di rendere il loro significato *ad hoc* abbastanza chiaro per i miei particolari fini. So, ovviamente, che le idee che ho cercato di trasmettere qui

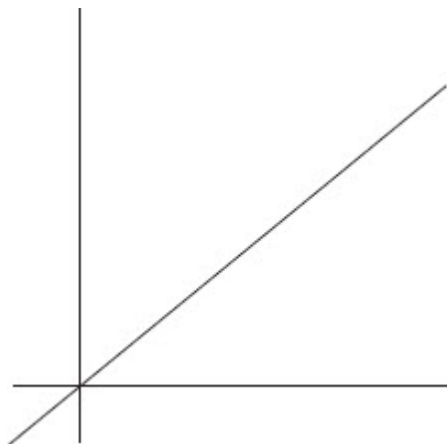
sono importanti sul piano sociologico, anche a prescindere dal contesto peculiare in cui le ho discusse; e che ogni nuovo problema che sorge in questa connessione *potrebbe* aver bisogno di ulteriori distinzioni, di ulteriori *diarrheses*. Ma queste sarebbero di nuovo *ad hoc*, relative al nuovo problema.

Ora, qualche parola sulla somiglianza (leggermente forzata) tra i sistemi teoretici astratti e concreti (cioè “interpretati”) formalizzati, e la mia società astratta ed i miei gruppi concreti.

Esempio: la geometria proiettiva formalizzata (cfr. Hilbert-Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, vol. I, pp. 5-7, in particolare p. 7)¹¹ può essere considerata come un sistema astratto con le variabili predicative “*Gr*” (*Gerade*: = “linea retta”) “*Zw*” (*zwischen*: = “tra”). La formula “*Gr* (*x*, *y*, *z*)” può essere interpretata nel senso che “i punti *x*, *y*, *z* si trovano su una *linea retta*”. La formula “*Zw* (*y*, *x*, *z*)” può essere interpretata nel senso che “il punto *x* si trova tra *y* e *z* su una linea retta”.

Se intendiamo per “punto” e “linea retta” quelle cose che, diciamo, intendeva Euclide, otteniamo *una* (concreta) “interpretazione” o “realizzazione” del sistema assiomatico Hilbert-Bernays (ritengo che abbiamo omissso “& *ZW* (*y*, *x*, *z*)” alla fine di (3)¹², a p. 6 di Hilbert-Bernays).

Ma vi sono molte altre interpretazioni o realizzazioni: avendo omissso “& *ZW* (*y*, *x*, *z*)” alla fine di (3), a p. 6, possiamo, in una seconda interpretazione, interpretare per esempio che “*Gr* (*x*, *y*, *z*)” significhi “Le tre linee rette *x*, *y*, e *z* hanno *un* punto in comune”, e che “*Zw* (*x*, *y*, *z*)” significhi “Le linee rette *x*, *y*, e *z* che hanno un punto in comune sono disposte in modo tale che *x* si trovi tra *y* e *z*”.



Il sistema formale che queste due interpretazioni (o “realizzazioni”) condividono sarebbe chiamato, se non ci affidiamo ad un’interpretazione, “astratto”; se invece abbiamo un’interpretazione definita ed i suoi problemi in mente, sarebbe chiamato “concreto”.

Ora, nel sistema “astratto”, non solo “ x ”, “ y ”, “ z ”, ma anche i predicati “ Gr ” e “ Zw ” sono variabili. Questo è importante. Nelle “interpretazioni” o “realizzazioni”, i predicati non sono più variabili, ma hanno un certo significato più o meno definito: essi possono essere chiamati “costanti”.

Nel dire che nel sistema astratto i predicati sono variabili, non dico che ogni predicato con un significato definito può essere sostituito da essi; piuttosto, solo certi “sistemi” di predicati costanti possono essere sostituiti. Per esempio, se scegliamo d’interpretare “ Gr ” come “linea retta”, *non possiamo* interpretare “ Zw ” nel senso della seconda interpretazione menzionata sopra. (Cfr. anche il paragrafo 17 della mia già citata *Logica della scoperta scientifica*).

Ora, per arrivare all’analogia piuttosto debole con le “società astratte” ed i “gruppi concreti”:

le singole persone (o la maggior parte di esse) che costituiscono un gruppo sono, per così dire, “costanti”: il gruppo cambia se esse cambiano. Gli individui che costituiscono una “società astratta” sono, per così dire, “variabili”, dal punto di vista della società. Niente deve

cambiare, se una cosa viene sostituita con un'altra (purché sia adatta a svolgere la funzione dell'altra). Ciò è dovuto al fatto che il gruppo concreto è un sistema di relazioni personali, mentre la mia società astratta (ideale) è un sistema di relazioni tra funzioni o “posizioni” impersonali: chiunque sia adatto a “riempire” un posto può essere sostituito a qualsiasi altro¹³.

Penso di aver risposto a tutti i tuoi punti. Moltissimi ringraziamenti per il brano di Menger e per la tua traduzione!¹⁴.

Tuo per sempre,
Karl

¹ [L'8 ottobre 1964, Hayek scrisse a Popper per chiedergli se conosceva qualche utile resoconto dell'uso accettato dei termini “universale”, “generale”, “astratto”, “formale”, e dei loro opposti (Archivio Popper, 305.15). Popper rispose (in una lettera spedita il 13 ottobre 1964), discutendo i modi di distinguere tra affermazioni “universali” e “generali”, con le quali egli poneva in contrasto anche le affermazioni “esistenziali” e “singolari”. La lettera di Popper si trova nell'Hoover Institution Archive, Stanford University, Hayek Archive, 44.2. Proprio perché essa tratta problemi puramente tecnici, non l'abbiamo riprodotta qui. Hayek rispose il 15 ottobre, dicendo che Popper non aveva detto alcunché sul rapporto tra “astratto” e “concreto”: un contrasto in relazione al quale Hayek faceva riferimento a *La società aperta* di Popper. A ciò rispose Popper in una lettera in due parti del 20 ottobre 1964, continuata in un'ulteriore lettera del 23 ottobre. A pagina 2 della lettera del 20 ottobre, Popper discute un esempio concreto tratto da *The Constitution of Liberty* di Hayek. Una versione di questo materiale si trova anche tra due pagine di note manoscritte non datate sulle prime 61 pagine della *Constitution of Liberty*, che furono poste da Popper all'interno della sua copia del libro di Hayek, e sono conservate nella biblioteca dell'Università di Klagenfurt, *Karl-Popper-Sammlung, Original Manuscripts*, 625].

² [Questo materiale si conserva nell'Hayek Archive, Hoover Institution Archive, Stanford University 44.2].

³ [Fu dedicato a Popper il volume di HAYEK, *Politics and Economics*, Routledge, London 1968].

⁴ [Popper aveva dedicato a Hayek il suo volume *Conjectures and Refutations*, Routledge, London 1963 (trad. it. *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 1985²)].

⁵ [Questo materiale è conservato nell'Archivio Popper 305.15; si trova

anche in MS nell'Hayek Archive 44.2].

⁶ [F.A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1960].

⁷ [Nel corrispondente materiale conservato a Klagenfurt, Original Manuscripts 625, si legge:

«15, §3. Libertà interiore: qui dovrei discutere anche un'idea abbastanza differente e più importante rispetto a quella di libertà socratica = coraggio morale e metafisico: essa è analoga alla libertà di Hayek, con un'"influenza esercitata da approvazione e disapprovazione" che prende il posto della coercizione (o che include la coercizione). Essa intende definire lo stato mentale o l'atteggiamento di un uomo capace di resistere coraggiosamente e senza turbarsi a forme o gradi di coercizione ai quali altri potrebbero non essere capaci di resistere. Cfr. l'*Apologia* di Platone. Questa libertà interiore è distinta dalla libertà della volontà, e distinta dalla conoscenza, sebbene possa coincidere con quella conoscenza del bene e del male che rende un uomo indipendente dagli altri»].

⁸ [Il testo di Popper ha non "dalla" (*from*), ma "della" (*of*)].

⁹ [Questo materiale è conservato nell'Archivio Popper 305.15 e nell'Hayek Archive 44.2].

¹⁰ [Questo si riferisce al manoscritto della lettera, piuttosto che alla trascrizione così come è conservata nell'Archivio Popper].

¹¹ [Cfr. DAVID HILBERT - PAUL BERNAYS, *Grundlagen der Mathematik*, J. Springer, Berlin 1934-1939].

¹² [Il testo di Popper ha qui "4"; ma in Hilbert-Bernays, p. 6, è la linea (3) quella che termina con questa espressione].

¹³ [A questo punto, Popper ha aggiunto del materiale su particolari individui ed una nota da lui definita "confidenziale" relativa ad un suo ex-allievo].

¹⁴ [Non è chiaro a cosa si faccia qui riferimento. La lettera di Hayek del 15 ottobre 1964 (Archivio Popper 305.15) finisce con un riferimento ad una "fotografia" dell'ultima pagina di un manoscritto inedito di un articolo di "C.M." – presumibilmente Carl Menger –, ma questo non si trova con la lettera].

26. LO STATUS DELLA SCIENZA

Una trasmissione radiofonica per la Russia (1963)¹

La scienza è qualcosa di meraviglioso e di molto importante; non solo perché è la base della tecnologia moderna, e quindi di tutta l'economia moderna. Ma per una ragione ancora più vitale: essa ci aiuta a sgomberare la nostra mente dai pregiudizi, e quindi ci consente di vedere il mondo sempre più come esso è realmente. Di tutte le grandi avventure dell'uomo sulla terra, la scienza è la più grande. Essa è un'avventura maggiore anche della scalata del Monte Everest o del volo attorno alla terra in una nave spaziale; non tanto perché senza la scienza moderna la tecnologia moderna non sarebbe possibile (né sarebbe possibile alcuna delle altre grandi avventure appena menzionate), ma piuttosto perché lo sviluppo di nuove idee, di nuovi modi di pensare, è la conquista più rivoluzionaria, come anche storicamente più importante, di cui l'uomo sia capace.

Ma come possiamo distinguere la scienza dalla non-scienza: per esempio, da semplici ideologie speculative o da speculazioni metafisiche o dall'astrologia o da certi sistemi religiosi?

La questione è di grande importanza, perché la sua soluzione riguarda il destino dell'umanità. Gli uomini, infatti, sono stati sempre pronti a combattere fino alla morte per quella che essi credono sia la verità; e purtroppo sono stati spesso pronti a perseguitare, a bandire, a torturare, e ad uccidere quelli che essi hanno considerato come nemici della verità. E tutti noi sappiamo quanto spesso entrambe le parti, in questi conflitti ideologici o religiosi, fossero in errore.

Vi sono le molte guerre e persecuzioni religiose, dalle conquiste musulmane e dalle crociate fino al nostro tempo. Ovviamente, possono esserci state spesso ragioni o cause

economiche dietro le ragioni o cause religiose: in effetti, alcuni dei crociati sperarono di tornare abbondantemente carichi delle ricchezze dell'Oriente. E forse ci furono altre ragioni economiche. Similmente, alcuni degli uomini che combatterono nella Guerra Civile americana per la liberazione degli schiavi negri possono aver avuto motivi economici. Ma nessuno può negare che anche idee come quella di libertà e motivi religiosi svolsero un importante ruolo nella Guerra Civile. E questo significa che *fedi o convinzioni* religiose o ideologiche sono state cause importanti e reali; che gli eventi sono stati influenzati da ciò che gli uomini credevano di sapere, da *ciò che essi credevano fosse vero*.

L'importanza di idee o fedi o convinzioni è stata, naturalmente, riconosciuta a pieno da Karl Marx e dai suoi seguaci. In effetti, chiunque scrive un libro o un articolo nella speranza di poter influenzare alcuni individui con ciò che egli dice, riconosce tacitamente, o forse inconsapevolmente, il potere delle idee e delle ideologie.

Così, quali che possano essere le nostre opinioni circa il rapporto tra idee e condizioni economiche, non c'è motivo, per noi, di mettere in dubbio la forza e l'importanza delle idee e delle ideologie: la forza di ciò in cui gli uomini *credono* o, in altre parole, di *ciò che essi credono sia vero*.

Ma ciò che gli uomini credono sia vero è molto spesso falso: nella maggior parte delle dispute ideologiche e religiose entrambe le parti impegnate nella disputa sono in errore. È quindi importante, per noi, distinguere tra due cose: una è ciò che gli uomini credono sia vero; e l'altra è ciò che, in realtà, è vero. Questa semplice distinzione tra *ciò che gli uomini credono sia vero* e *ciò che in realtà è vero* è, ovviamente, d'estrema importanza. Nello stesso tempo, non è affatto facile fare questa distinzione. Se fosse una distinzione facile, non ci sarebbero così tanti uomini che credono di sapere la verità, ma che in realtà sono in errore.

Proprio qui entra in scena la scienza. Non perché la scienza sia sempre infallibile – ovviamente non lo è –, ma perché la scienza considera la *ricerca della verità* come il suo principale compito, anche se la verità cozza con tutte le nostre fedi, con tutte le nostre convinzioni personali, con

tutte le nostre tradizioni, con tutti i nostri pregiudizi.

Ho appena detto che la scienza è ovviamente non infallibile. Se fosse infallibile, non ci sarebbero rivoluzioni scientifiche. Ed invece le rivoluzioni scientifiche hanno luogo. Ci fu la rivoluzione copernicana: quella rivoluzione con la quale Copernico sostituì il sistema geocentrico del mondo con il sistema eliocentrico. Questa fu una rivoluzione scientifica, perché l'antico sistema geocentrico di Tolomeo era certamente scientifico: era una teoria complicata, ma bene escogitata, del movimento delle stelle fisse e dei pianeti attorno alla Terra, ed era in grado di produrre previsioni di questi movimenti che erano altrettanto giuste quanto quelle di Copernico.

Ovviamente, il sistema tolemaico del mondo era sbagliato: la Terra non è né al centro dell'universo, né immobile. Ma allora anche il sistema rivoluzionario di Copernico era sbagliato, anche se meno di quello di Tolomeo. Infatti, sebbene Copernico avesse ragione nell'affermare che la Terra ruotava, e che essa era uno dei pianeti che si muovevano attorno al Sole, era però chiaramente in errore nel dire che il Sole era immobile, e che il Sole era il centro dell'universo; sappiamo infatti che il sole ruota, e riteniamo che l'universo non ha un centro. Inoltre, Copernico era in errore nell'aderire alla teoria sbagliata di Tolomeo secondo la quale le orbite di tutti i pianeti consistono in cerchi ed epicicli; perché sappiamo, a partire da Keplero e Newton, che esse consistono, approssimativamente, in ellissi, piuttosto che in cerchi.

Quindi, non solo Tolomeo fu in errore, ma anche Copernico. E Galileo, che fu uno dei più grandi scienziati, fu in errore anche lui, perché credette nei cerchi e negli epicicli di Copernico. E il grande Keplero, che sostituì i cerchi e gli epicicli con le ellissi, anch'egli fu in errore; perché, sebbene le orbite dei pianeti siano approssimativamente ellittiche, non lo sono in maniera così precisa, come ebbe a mostrare Newton; proprio come l'orbita di un satellite è approssimativamente, ma non precisamente, ellittica. Più in particolare, un satellite che si allontani abbastanza dalla Terra da essere fortemente attratto da qualche altro corpo, come la Luna, o forse il

Sole, o Venere, compie un percorso che è molto differente da un'ellissi. Potrebbe essere, secondo la teoria di Newton, un'orbita che assume una forma simile alla cifra 8, o potrebbe non essere affatto un'orbita chiusa.

La teoria di Newton è meravigliosamente esatta; tuttavia, anche questa teoria non è del tutto vera. Il pianeta Mercurio mostra deviazioni da un'orbita newtoniana che gli astronomi non sono stati in grado di spiegare nei termini della teoria di Newton. C'era bisogno di una nuova rivoluzione scientifica per spiegarla; e la rivoluzione einsteiniana è stata proprio altrettanto radicale ed altrettanto stimolante quanto la rivoluzione copernicana o kepleriana o newtoniana.

Quindi, la scienza è certamente non infallibile. Essa commette spesso degli errori. Ma progredisce, e si avvicina sempre di più alla verità: Copernico e Galileo ebbero ragione ad opporsi a Tolomeo, perché il sistema di Copernico era più vicino alla verità di quanto lo fosse quello di Tolomeo. Keplero ebbe ragione a sostituire i cerchi di Copernico con le ellissi, e Newton ebbe ragione a sviluppare una teoria che andava ben oltre Keplero nel consentire la reciproca interazione tra i pianeti e, in realtà, fra tutti i corpi fisici. Ed Einstein ebbe ragione a cercare di migliorare il sistema di Newton così tanto ammirato, e a criticare Newton, che egli tuttavia riteneva il più grande di tutti gli scienziati.

Tutti gli scienziati sono fallibili, anche i più grandi fra loro. Non esiste, quindi, una vera autorità nella scienza, anche se vi sono, indubbiamente, grandi scienziati e scienziati minori. Il metodo principale per fare progressi nella scienza è il metodo di criticare le teorie scientifiche. Ed il progresso sarà tanto più grande quanto più importate ed autorevole è la teoria che è stata sottoposta con successo alla critica e ritenuta bisognosa di miglioramento.

Così, i più grandi scienziati – quelli responsabili delle più importanti rivoluzioni nella scienza – sono nello stesso tempo coloro che hanno criticato con successo i più grandi dei loro predecessori. Questo dimostra che ogni tipo di autoritarismo nella scienza è non solo assurdo, ma anche altamente *reazionario*: esso non può che impedire il

progresso scientifico.

La grande differenza fra teorie scientifiche ed altre ideologie – per esempio, le ideologie religiose – sta proprio in questo: ogni teoria scientifica è soggetta ad una critica rivoluzionaria che conduce ad un progresso davvero rivoluzionario. Le altre ideologie sono dogmatiche: conseguentemente, ogni tentativo di riforma di una religione o di un'ideologia conduce sempre ad una scissione: ad uno scisma tra fazioni opposte, e ad una lotta per il potere. E *viceversa*: dovunque una critica rivoluzionaria, o una nuova idea rivoluzionaria, abbia condotto a serie scissioni e ad una lotta per il potere, lo spirito della scienza deve essere stato assente: il suo posto deve essere stato preso da un'ideologia religiosa, o dogmatica, o metafisica.

Possiamo dire, così, che lo spirito della scienza è l'atteggiamento della critica e dell'anti-autoritarismo. Questo, e soltanto questo, caratterizza la differenza tra scienza e pseudo-scienza, o tra atteggiamento scientifico e atteggiamento pseudo-scientifico.

Ma il metodo della scienza non è principalmente un metodo di raccolta d'osservazioni e di dati sperimentali?

Non possono esserci dubbi sull'importanza, per la scienza, di osservazioni ed esperimenti. Ma osservazioni ed esperimenti sono importanti soprattutto *perché possono essere usati come importanti e talvolta addirittura come decisivi argomenti critici*. La loro funzione è quella di aiutarci a criticare, e ad eliminare, teorie errate. Keplero, per esempio, descrive molto dettagliatamente in che modo egli rifiutasse ed inventasse continuamente nuove teorie, solo per rifiutare di nuovo le più recenti quando trovava che erano incompatibili con le osservazioni che egli aveva ereditate da Tycho Brahe. Possiamo vedere, quindi, che egli usava queste osservazioni solo come *test*: le usava per controllare, per criticare, per eliminare le sue teorie, ma non le usava mai come punti di partenza per una nuova teoria.

La situazione, nelle scienze sociali, è del tutto simile a quella esistente nelle scienze naturali: noi inventiamo teorie, e cerchiamo di migliorarle attraverso una severa

critica. Le osservazioni svolgono, di nuovo, un ruolo importante, ma solo come argomenti critici: esse non possono essere usate né per scoprire nuove teorie, né per stabilirle.

C'è appena bisogno di dire che le scienze sociali, ed anche i più grandi cultori di scienze sociali, sono altrettanto fallibili quanto le scienze naturali ed i loro grandi scienziati. E c'è appena bisogno di dire che se si rinuncia ad un atteggiamento critico nelle scienze sociali, e si rimane saldamente attaccati in modo dogmatico alle proprie teorie, allora non solo si diventa reazionari riguardo allo sviluppo della scienza, bloccando il progresso nelle scienze sociali, ma le proprie teorie diventano anche non scientifiche o pseudo-scientifiche. Infatti, la principale differenza tra scienza e non-scienza o pseudo-scienza è nell'approccio critico: nella disponibilità a rinunciare ad ogni convinzione, per quanto appassionatamente sostenuta, se essa non resiste più alla critica.

Uno dei più importanti e più pericolosi dogmi della scienza sociale è quello secondo cui possiamo prevedere il corso futuro della storia. Certamente, alcuni tipi di vaga previsione sono possibili: possiamo dire che vi saranno alti e bassi economici, in tutti i Paesi; che vi saranno buoni raccolti come anche cattivi raccolti, tempi di progresso e tempi di stagnazione. Ma queste sono vaghe affermazioni di carattere piuttosto generale, e piuttosto vuote: non abbiamo certamente bisogno di una scienza sociale per prevedere cose simili.

Ma vi sono altri dogmi più precisi e più pericolosi, come quello secondo cui la guerra sia inevitabile tra quelli che sono chiamati i Paesi capitalisti e quelli che sono chiamati socialisti.

Questo dogma è molto pericoloso; se infatti i leader politici di un Paese potente ritengono che la guerra sia inevitabile, allora questa loro convinzione può facilmente diventare un fattore importante nel produrre una situazione che conduce alla guerra.

Che una fede, o un'aspettativa, o una previsione, o anche semplicemente il timore, possa produrre ciò che viene creduto, o aspettato, o previsto, o temuto, è esattamente

un ben noto fenomeno di vita sociale. Se un sufficiente numero di uomini crede, o si aspetta, o prevede, o teme, che vi sarà una scarsità – diciamo, di scarpe o di patate – allora essi compreranno più scarpe o patate di quante ne comprerebbero altrimenti, producendo con questo la prevista scarsità, o almeno contribuendovi. Analogamente, se un sufficiente numero di uomini, o uomini sufficientemente autorevoli, credono che una guerra sia inevitabile, allora essi non faranno tutto ciò che è possibile per impedirla (poiché questa sarebbe una politica irrazionale e vana, secondo ciò che essi credono), ma si prepareranno ad essa, si armeranno per essa. Ma non cercando abbastanza energicamente d'impedirla, e preparandosi ad essa, essi possono effettivamente produrla.

È quindi importantissimo per tutti noi renderci conto che il dogma che la guerra sia inevitabile non fa parte dei risultati di una scienza sociale critica, anche se può far parte di un'ideologia metafisica che si atteggia a scienza. Certamente questo dogma tentarono di proporlo, alcuni anni fa, certi esperti di scienze sociali; ma da quando si tentò di proporre questa teoria, le condizioni sociali sono mutate in tutto il mondo in un modo che forse nessun esperto di scienze sociali poteva forse aver previsto. Non si metterà mai abbastanza in risalto che il mondo sociale cambia costantemente, come risultato di nuove scoperte fisiche e tecniche, e che alcune di queste scoperte non possono essere previste: non possiamo prevedere tutte le grandi e rivoluzionarie scoperte della scienza fisica, e quindi non possiamo sapere quale direzione prenderà lo sviluppo del nostro sapere scientifico.

Ne segue che non possiamo prevedere il corso futuro della storia. Possiamo certamente vedere alcune delle forze storiche in azione. Tuttavia, chi avrebbe potuto prevedere, un secolo fa, lo sviluppo di aeroplani supersonici? Fu solo nel 1875 che uno dei più eminenti scienziati d'Europa, Julius Robert Mayer, uno degli scopritori del principio di conservazione dell'energia, dichiarò che il problema di costruire un'aeronave dirigibile era insolubile non meno del problema di costruire una macchina a moto perpetuo². Nessuno avrebbe potuto prevedere, in quel tempo, né la

radio né la televisione, né, la cosa più importante, i grandi progressi nella medicina; la vittoria sulla poliomelite, per esempio, o lo sviluppo di nuovi metodi nel controllo delle nascite. E chi negherebbe che questi imprevisti sviluppi tecnologici e medici hanno avuto, e continueranno ad avere, grandi ed impreviste conseguenze sociali, politiche e storiche?

Ma se le cose stanno così, è puro dogmatismo pseudo-scientifico affermare, di qualsiasi cosa, che è inevitabile: della guerra, per esempio; o della vittoria politica di un certo sistema sociale. Ed è chiaramente importantissimo far riconoscere il carattere pseudo-scientifico di questo tipo di dogma stabilendo la linea di confine tra scienza e pseudo-scienza dogmatica; infatti, se si dovesse continuare a ritenere come scientifica la previsione dell'inevitabilità della guerra, allora questa convinzione potrebbe produrre proprio quella catastrofe che potrebbe, in realtà, essere stata evitata.

Diventa evidente, allora, quanto sia importante far riconoscere il carattere della scienza come attività essenzialmente critica, e la fallibilità di ogni scienza e di tutti gli scienziati, compresi anche i maggiori.

¹ [Questa conversazione fu scritta per il Programma Russo della BBC nel 1963, e trasmessa in traduzione russa alla fine del 1964. Cfr. la corrispondenza nell'Archivio Popper 279.20, specialmente la lettera da Colin Clough, organizzatore del programma russo, 30 settembre 1964. Essa non è stata pubblicata precedentemente. Il testo è preso dall'Archivio Popper 6.8].

² Cfr. la lettera di Mayer, del 15 settembre 1875, a Josef Popper-Lynkeus, pubblicata nell'autobiografia di quest'ultimo, *Mein Leben und Werken*, Reissner, Dresden 1924, p. 103 ss.

27. UNA NOTA SULLA GUERRA FREDDA (1966)¹

I

Quelle caratteristiche della Guerra Fredda che sono forse le più sconcertanti possono essere spiegate, e capite, come risultanti dalla dottrina centrale del marxismo: la dottrina che il corso della storia umana è largamente prestabilito, e che può essere scientificamente previsto; e che la teoria sociale marxista dimostra oltre ogni ragionevole dubbio che il corso della storia umana deve inevitabilmente condurre dal “capitalismo”, attraverso il “socialismo”, al “comunismo”; a meno che, in realtà, l'umanità sia inaspettatamente colta da qualche disastro dal quale sia distrutta prima di raggiungere questo stadio.

La fatidica dottrina che il corso della storia può essere previsto (una dottrina che io ho chiamato “storicismo”) è quella che io ho combattuta e, come ritengo, confutata². L'ho brevemente criticata anche altrove³. Vi sono pochi dubbi che l'opinione che, secondo la mia analisi, un marxista ortodosso *deve* avere dell'Occidente ha svolto un ruolo decisivo all'inizio della Guerra Fredda⁴ come anche nella *instaurazione della tradizionale prospettiva, e della tradizionale strategia della Guerra Fredda*. A me sembra improbabile, fortunatamente, che i più importanti politici della Russia siano oggi ancora marxisti ortodossi che credono ancora, pienamente e coscientemente, nella profezia storica marxista e in tutte le sue conseguenze. (Sembra almeno possibile che quanto è loro accaduto sia simile a quanto accadde ai primi cristiani quando il promesso millennio non arrivò; essi ammisero che il suo avvento può non essere imminente, anche se può essere aspettato per un futuro vagamente distante). Comunque sia, si consenta di ritenere che non rimangono marxisti veramente ortodossi: non ne seguirebbe, da questa

opinione, che la tradizionale prospettiva e la tradizionale strategia, profondamente trincerate fin da un primo e più ortodosso stadio, abbiano cessato di esercitare una loro influenza. Tuttavia, se l'opinione è più o meno corretta, ciò potrebbe significare che sia ora possibile convincere i marxisti (non ortodossi) che tale prospettiva tradizionale è estremamente pericolosa, e che essa dipende da una teoria possibilmente errata.

II

La principale caratteristica della Guerra Fredda – la cosa che, secondo me, ha reso impossibile porle fine e stabilire quella pace che tutti desiderano – è

- (a) l'impossibilità di arrivare ad un accordo su uno stabile *status quo* che entrambe le parti siano disposte ad accettare, e
- (b) l'estremo sospetto con cui le potenze occidentali furono considerate dalla Russia anche durante la Seconda Guerra Mondiale, quando esse erano alleate, e che è durato anche dopo l'invasione occidentale dell'Europa e lo stabilirsi del Secondo Fronte nel giugno 1944.

Questi due punti, almeno, possono spiegarsi come dovuti all'influenza dello storicismo marxista.

Così, la domanda alla quale cercherò di rispondere qui nel modo più breve e conciso possibile è questa: perché è così difficile arrivare ad un accordo con i marxisti? Intendo un accordo che (come ogni accordo che non si debba infrangere quasi immediatamente) sia basato su *un certo ragionevole grado di reciproca fiducia*?

Ritengo che la risposta a questa domanda debba trovarsi rispondendo ad un'altra domanda che può essere così formulata: *Come ci vedono i marxisti*?

Secondo il marxismo, vi sono Leggi della Storia, che corrispondono alle Leggi della Natura (o, stando ad una precedente concezione, alle Leggi di Dio). Queste leggi sono state scoperte da Marx. Esse sono inesorabili:

l'umanità può perire a causa di qualche accidente (l'invenzione della bomba atomica, forse, o la guerra biologica) che Marx non fu in grado di prevedere; ma se l'umanità, e con essa il corso della storia umana, non viene prematuramente portata alla fine, allora la storia deve avere il suo corso, secondo le sue inesorabili Leggi; e questo corso deve portare alla "società senza classi" comunista. Secondo il marxismo, questo è non solo un fatto, ma un fatto "scientificamente dimostrabile", e chiunque si prenda la pena di studiare la scienza del marxismo deve convincersi della sua manifesta verità⁵.

Cosa segue da queste due affermazioni? Come dobbiamo apparire, noi occidentali, a coloro che accettano queste due affermazioni marxiste?

Dobbiamo apparire loro come uomini che cercano (invano) di resistere alle Leggi della Storia; come uomini che cercano sconsideratamente di resistere alle Leggi di Dio, o alle Leggi della Natura; dobbiamo apparire loro come peccatori o come folli, o come criminali.

In effetti, dobbiamo apparire loro come la peggiore specie di criminali. Infatti, nella speranza di contrastare "il flusso della Storia", o forse semplicemente nella speranza di ritardarlo, noi non indietreggiamo neppure di fronte al rischio di una guerra nucleare. Dobbiamo apparire loro non solo come uomini che *preferiscono la distruzione dell'umanità al comunismo*, ma anche come uomini indotti, dal loro egoismo e dal loro egoistico interesse di classe, a *rifiutare di ammettere la verità manifesta* che può vedere chiunque si prenda la pena di arrivare a comprendere ciò che si può ottenere penetrando a fondo nella scienza marxista: cioè che coloro che cercano di resistere all'inevitabile vittoria del comunismo cercano (vanamente) di ribellarsi all'inesorabile legge della Storia.

Se questa semplice analisi dell'idea che i marxisti ortodossi hanno di noi è corretta, allora deve essere ancora valido quanto segue:

- (1) È impossibile per i marxisti ortodossi trattare con noi come con uomini eticamente normali o come uomini di buona volontà; infatti, anche se alcuni di noi possono non essersi presa la pena di studiare la

scienza marxiana, e possono adagiarsi nell'ingenua convinzione che vi sia una terza alternativa (la sopravvivenza di un'umanità non comunista), anche costoro sono colpevoli di negligenza criminale, per non essere riusciti a rendersi familiare il pensiero marxiano, la cui influenza ed importanza politica deve essere evidente a tutti. Gli altri – quelli di noi che non sono così “ingenui” – debbono apparire ai marxisti come criminali incalliti e determinati che cercano di ritardare l'inevitabile liberazione dell'umanità (ciò che per loro significherebbe la perdita di denaro e potere) fin dopo la loro morte; dato che la loro massima è “*Après nous le déluge*”.

- (2) Poiché dobbiamo apparire loro come immorali ed assolutamente privi di principi, non possiamo e non dobbiamo avere alcun credito. Non c'è alcuna reale possibilità di venire a patti con noi.
- (3) In particolare, i marxisti non possono – ed anzi non debbono – acconsentire alla nostra principale richiesta: l'instaurazione di un certo tipo di sistema legale internazionale che garantisca la pace per entrambe le parti, basato sul riconoscimento di un approssimativo *status quo*. I marxisti, infatti, non potrebbero entrare sinceramente in un simile accordo che, in effetti, equivarrebbe ad un tentativo di arrestare il corso della storia; perché essi sanno (o ritengono di sapere) che fa parte proprio dell'essenza della Storia (la storia della lotta di classe) che il suo progresso *non può* essere arrestato. Infatti, un marxista che entrasse in un simile accordo riterrebbe di essere diventato egli stesso non solo un traditore, ma addirittura un criminale.
- (4) Per il marxista deve essere ovvio che anche un governo apparentemente “marxista” che cercasse sinceramente di collaborare con un governo “capitalista” nel preservare lo *status quo* sarebbe *spazzato via* dalla forza della storia; ed il tentativo di farlo (per evitare una guerra nucleare, per esempio) deve fallire. A meno che una guerra nucleare non ponga fine all'umanità ed alla Storia, la Storia

seguirà il suo inevitabile corso, spazzando via, se necessario, un governo (pseudo-marxista) criminale e traditore.

Quindi, per un marxista non c'è alcuna possibilità di porre fine alla Guerra Fredda. Qualsiasi tregua deve essere un accomodamento temporaneo: un tentativo di evitare una guerra nucleare, un tentativo di prendere tempo, per consentire alla Storia – e quindi al comunismo – di conseguire la vittoria finale.

Cosa possiamo fare in proposito? La mia analisi mostra, a mio parere, che vi sia molto da dire per l'ipotesi che le tradizioni, gli atteggiamenti, e le strategie della Guerra Fredda abbiano un'intima connessione con la teoria marxista, e quindi con la fede marxista nella Storia. Se in questo ho ragione, almeno in parte, allora una tipica opinione come la seguente, espressa dal senatore Taft, è pericolosamente superficiale: «Dal 1941, chiunque non fosse irretito dalla guerra psicologica sovietica sapeva che il governo sovietico era una tirannia totalitaria predatrice intenta a stabilire la dittatura comunista in tutto il mondo»⁶.

Io non sono meno contrario alla tirannia di qualsiasi tipo di quanto lo fosse il senatore, e la possibilità di un dominio universale comunista (o di qualsiasi altro dominio tirannico) mi riempie di assoluto orrore. Ma, a mio parere, è importante capire l'ideologia che c'è dietro il tentativo di un dominio universale di questa particolare tirannia. *Essa non è*, a mio parere, semplicemente la comune bramosia di potere che ispirò Mussolini e Hitler. È, piuttosto, la dottrina secondo cui la lotta tra il comunismo ed il mondo occidentale fa parte di quella "lotta di classe" che Marx definì come l'essenza della Storia, e la convinzione che il "capitalismo" è pronto a fare di tutto per vincere questa lotta (o per ritardarne l'esito prestabilito). È una lotta che, per Necessità Storica, deve essere una lotta all'ultimo sangue.

Ritengo sia importante rendersi conto che coloro che sono al potere in un Paese comunista hanno più da perdere che da guadagnare, e che essi sono saturi di potere. E sono

davvero onnipotenti, fino a quando non vengono deposti. Così, ritengono per lo più che perderanno, se esitano e vengono a compromessi con noi, tutto ciò che sta dietro il loro tentativo di dominio universale.

Tuttavia, malgrado tutto questo, la situazione, come io la vedo, è lungi dall'essere disperata; non per noi, non per loro, e non per l'umanità. Perché vi sono pochi dubbi che l'ortodossia marxista sia, complessivamente, in declino.

È difficile, ovviamente, sapere abbastanza cosa gli uomini credano nei loro cuori; e non vi sono segni che la teoria marxista eserciti ancora una potente influenza su molti intellettuali russi. Ma questo non sorprende. La dottrina hegeliana e quella marxista (che ovviamente è un'eresia hegeliana) hanno ancora una loro influenza su molti intellettuali occidentali, ed anche su un certo numero di eminenti scienziati occidentali: si tratta di filosofie che hanno un notevole fascino per alcuni; e sembrano aver dimostrato la loro superiorità al confronto con altre filosofie per l'ampia influenza politica che sono state capaci di acquisire.

Comunque sia, a partire dalle grandi purghe di Stalin gli intellettuali marxisti sono praticamente scomparsi dalla *leadership* sovietica; ed i leader sembrano essere principalmente quelli che potrei chiamare "sopravvissuti di mestiere": uomini che riescono a raggiungere i loro scopi in un'aspra battaglia che produce, tra le altre cose, un certo scetticismo ed una certa delusione.

Sembra quindi molto probabile che la prospettiva generale che condusse alla Guerra Fredda e continua ad ispirarla non sia più, attualmente, sostenuta da una forte fede marxista, religiosa o intellettuale, ma piuttosto da una tradizione rafforzata dal ricordo del successo. L'interpretazione di quanto accade oggi alla luce delle tradizioni (alle quali si aderisce spesso inconsciamente) è notoriamente forte in ogni ministero degli esteri e dipartimento statale.

Considerando tutto questo, cosa possiamo fare?

- (1) Dobbiamo guadagnare tempo. Dobbiamo sperare che, gradualmente, sempre più uomini intelligenti dietro la Cortina di Ferro metteranno in dubbio

l'inevitabilità delle previsioni del "socialismo scientifico" marxista.

- (2) Dobbiamo, nello stesso tempo, dimostrare la nostra non-criminalità, il nostro umanitarismo e la nostra buona volontà (ed anche la nostra disponibilità ad imparare dagli altri, ed a cambiare conseguentemente il nostro atteggiamento), e cercare d'impegnare i marxisti nella discussione sulla questione se la storia sia prevedibile o se quest'idea di prevedibilità non sia una dannosa superstizione.
- (3) Dobbiamo, e questo è importantissimo, far rilevare che sarebbe indizio di stupidità, caparbia e negligenza nel più alto grado (in loro ed in noi stessi) trascurare la possibilità che la nostra conoscenza della storia (e della natura) sia molto limitata, e che possono esserci molte alternative a quello in cui ci capita di credere: anche possibili sviluppi alternativi della storia; e dobbiamo insistere che, secondo la nostra sincera opinione, può darsi che quanti trascurano alla leggera la possibilità che la profezia storica di Marx sia stata erronea potrebbero essere infine coloro che sconsideratamente distruggono l'umanità.
- (4) Potremmo rilevare che molti tipi di superstizioni religiose hanno introdotto l'idea di una congiura di spiriti malvagi, o diavoli; e che la congiura di capitalisti che tendono a sconfiggere il progresso storico possa essere di natura simile.
- (5) Tuttavia, il punto principale è che dobbiamo cercare d'entrare in una discussione teorica dell'argomento, e con un atteggiamento non dogmatico: *non dobbiamo temere alcuna argomentazione* (né di resistere alla forza con la forza).

III

Anche se gli uomini di Stato dell'Occidente raramente

credono nell'inevitabilità e nella prevedibilità della storia, essi sono proprio altrettanto raramente liberi dalla contaminazione dello storicismo (nel quale, dopo tutto, credettero non solo Karl Marx, ma anche, per esempio, John Stuart Mill e Henry Adams⁷). Agli uomini di Stato occidentali piace dire, ed anche "dimostrare" (anche se in modo molto meno elaborato di quello dei marxisti) che la "storia sta dalla nostra parte", o che "le tendenze e le direzioni della storia ci sostengono". Essi parlano dei "venti del cambiamento"⁸, e di sciocchezze simili, ed anche se non prendono questo tipo di discorsi troppo seriamente (né lo prende qualsiasi altra persona), ciò rende del tutto impossibile, per loro, opporsi allo storicismo, o addirittura riconoscere il bisogno di farlo.

È una grande tentazione per ogni politico, compresi quelli che credono seriamente nella libertà, affermare che la storia sta dalla nostra parte. Ma la verità è che la storia non sta dalla parte di nessuno, perché non esiste qualcosa che possa dirsi tendenza o direzione storica. Marx credette che le macchine a vapore sarebbero divenute sempre più grandi, e che questo sviluppo, come quello delle ferrovie in continua crescita, avrebbe condotto al socialismo. Non gli venne mai in mente che sarebbe venuto un tempo in cui la meccanizzazione avrebbe consentito a (quasi) tutti di avere qualche piccolo motore elettrico nella propria casa; o che le grandi ferrovie potessero un giorno crollare a causa di quella macchina estremamente individualistica che è l'automobile. Essa è quasi la più individualistica macchina che possa esserci: senza alcuna prospettiva di collaborazione, in realtà, se non quel minimo di collaborazione che è necessario per evitare di scontrarsi. Non vi è nulla di più individualistico di una moltitudine di automobili, ciascuna occupata da un individuo che cerca di sbrogliarsela il più velocemente possibile.

È una fortuna che gli uomini di Stato non prendano il loro proprio storicismo troppo seriamente; tuttavia, alcune di queste teorie non molto serie svolgono un ruolo: nei Ministeri degli Esteri o in Dipartimenti di Stato. Queste teorie cambiano di tanto in tanto, quando diventa troppo evidente che non funzionano; ma allora esse vengono

sostituite da altre teorie storicistiche improvvisate, oppure da impotenza o cinismo. *Siamo* infatti impotenti senza teorie: ne abbiamo bisogno per interpretare i fatti (come viene mostrato altrove in questo libro⁹). Ma questo non significa, come viene così spesso implicitamente dato per scontato, che nel campo della politica le teorie delle quali abbiamo bisogno debbano essere di un ampio carattere storicistico.

La verità è che la politica è il tentativo di *fare* storia; influenzare il nostro futuro in modi che ci sembrano pieni di speranza, promettenti, benefici. Noi ci muoviamo goffamente: anche i grandi uomini di Stato commettono grandi errori, e tutto ciò che noi possiamo fare è cercare di scoprire i nostri errori, per imparare da essi in tempo.

¹ [Questo capitolo appare in varie forme negli archivi (per esempio quelli nei numeri 11.10, 70.14, e 82.9); la versione più recente, da noi qui usata, è dal capitolo 7 in Popper 6.8, una raccolta progettata di saggi intitolata *Essays and Addresses in the Philosophy of Science and Politics*, di cui venne abbandonata la pubblicazione].

² Cfr., per esempio, i miei libri *Miseria dello storicismo*, *La società aperta*, e il capitolo 16 di *Congetture e confutazioni*. Ovviamente, la dottrina della prevedibilità della storia è stata sostenuta in varie forme da molti: non solo dai marxisti, ma anche specialmente dai fascisti, e persino da molti conservatori e liberali. Ma da nessuna parte essa ha svolto un ruolo così importante come nella teoria e nella prassi marxista.

³ [Nella versione di questo materiale presente in Popper 6.8, si legge, qui, “nei due precedenti capitoli”. Dall’indice di Popper 6.8 questa indicazione faceva riferimento a *In Search of Enlightenment* (una trasmissione radiofonica per la Germania), che è ora rinvenibile molto facilmente sotto il titolo «Emancipation Through Knowledge», in POPPER, *In Search of a Better World*, Routledge, London 1992; e in *Lo status della scienza* (una trasmissione radiofonica per la Russia), inclusa nel presente volume].

⁴ Vi è ora un’interessantissima storia di MARTIN HERZ, *Beginnings of the Cold War*, Indiana University Press, Bloomington-London 1966. Questo libro è non solo eccellente come “compilazione analitica” (tanto per per usare le parole stesse dell’autore, p. 3) dei più importanti fatti pertinenti, ma anche come tentativo di essere scrupolosamente imparziale nei confronti delle due parti, e di verificare gli errori commessi da noi. Non tratta una teoria, ma espone fatti e documenti storici. Eppure mi sembra che l’autore abbia ragione nella sua breve osservazione teorica (p. 3): «Quando ebbe inizio la Guerra Fredda? La sua origine risale, senza

dubbio, a Marx e Lenin».

⁵ La teoria della verità manifesta viene discussa nel paragrafo VII del capitolo II e nell'Introduzione del mio volume *Congetture e confutazioni*. [Non è del tutto chiaro a cosa Popper rimandi qui per quanto riguarda il primo riferimento: il capitolo II, in quel tempo, sembra aver costituito materiale tratto dalla *Farnum Lecture* di Popper a Princeton. Questa non sembra esistere nella sua forma originale. Essa venne successivamente divisa in due parti: il saggio usato come introduzione al presente volume, e ciò che divenne «Scienza: problemi, scopi, responsabilità». Cfr., con questo materiale, i paragrafi I e II di quel saggio (ora in *Il mito della cornice*, pp. 82-87). Cfr. anche «Epistemologia e industrializzazione», in *Il mito della cornice*, pp. 202-203).

⁶ ROBERT A. TAFT, *A Foreign Policy for Americans*, Doubleday, Garden City, NY 1951, p. 6; citato da MARTIN HERZ, *Beginnings of the Cold War*, 1966, p. 194. C'è in questo libro un'interessantissima citazione dall'ambasciatore Harriman (p. 191 ss.), in cui egli dice del governo sovietico: «abbiamo avuto con essi continue difficoltà durante tutta la guerra, ed essi ci hanno trattati con grande sospetto». [La fonte di Herz è *Hearings before the Committee on Armed Services and the Committee on Foreign Relations, U.S. Senate, 82nd Congress, To Conduct an Inquiry Into the Military Situation in the Far East and the Facts Surrounding the Relief of General of the Army Douglas MacArthur from his Assignment in that Area* (13 luglio 1951, parte 5: appendice e indice, 17 agosto 1951), pp. 3341-3342]. Il sospetto non fu una caratteristica particolarmente evidente dei governi di Napoleone, o di Mussolini, o di Hitler, che sognavano tutti il dominio universale. Perché allora è così importante in tutte le relazioni con i comunisti?

⁷ Se ne possono trovare conferme cercando negli indici di *Miseria dello Storicismo* e di *La società aperta e i suoi nemici*.

⁸ [Il Primo Ministro Britannico Harold Macmillan usò questa frase in un discorso al Parlamento del Sud Africa nel 1960, e successivamente, in una forma modificata, come titolo dei suoi ricordi dal 1966 in poi, *The Winds of Change*. Nel suo discorso Macmillan disse: «Il vento del cambiamento soffia attraverso questo continente (l'Africa) e, che ci piaccia o no, questo sviluppo della coscienza nazionale è un fatto politico». Cfr. ALISTAIR HORNE, *Macmillan 1957-1986*, Macmillan, London 1989, p. 195. Ciò che Macmillan effettivamente disse fu, forse, piuttosto meno storicistico di quanto la sua ampiamente citata terminologia ("vento del cambiamento") possa far pensare: cfr. il commento di Popper su Tocqueville nel suo "Discorso in occasione dell'assegnazione del Premio della Fondazione Tocqueville", capitolo 40 nel presente volume].

⁹ [Questo faceva riferimento alla progettata raccolta, *Essays and Addresses in the Philosophy of Science and Politics*; cfr., ora, POPPER, *Objective Knowledge* [trad. it. *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma 1983²], *In Search of a Better World*, Routledge, London 1992 (trad. it. *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando, Roma 1989), e *The Myth of the Framework*, Routledge, London-New York 1994 (trad. it. *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, Il Mulino, Bologna 1995)].

28. COME USCIRE DAL VIETNAM (1969)¹

MEMORANDUM

- (1) Il problema è: come uscire dal Vietnam.
- (2) Proposta: gli Stati Uniti dovrebbero fare una dichiarazione unilaterale, piuttosto che cercare di venire a patti. Dovrebbero dichiarare qualcosa come ciò che segue (deve essere breve).
- (3) Gli Stati Uniti sono intervenuti nel Vietnam per aiutare i loro amici che erano in pericolo di essere sopraffatti dal comunismo, e per far sapere al mondo libero, e specialmente all'Asia Sud-orientale, che si può contare sul sostegno degli Stati Uniti nel resistere al comunismo. È risultato che gli Stati Uniti sono venuti nel Vietnam sulla base di molti calcoli errati. Essi sono stati malamente informati circa la situazione militare e politica, rimanendo così coinvolti in quella che in effetti è divenuta una grande guerra, mentre si aspettavano originariamente di aiutare semplicemente i vietnamiti contro dei ribelli, istigati e sostenuti dal Nord Vietnam.
- (4) Nel ritirarsi dal Vietnam, gli Stati Uniti hanno i seguenti obiettivi:

Ristabilire e riaffermare la propria opposizione ad una politica coloniale di qualsiasi tipo. Fare del proprio meglio per ridurre al minimo le sofferenze che la guerra ha prodotto a tutti nel Vietnam, ed a molte famiglie americane.

Dichiarare chiaramente a tutti gli stati democratici nel Sud-Est asiatico che gli Stati Uniti continueranno, in collaborazione con l'ONU, a fare il massimo per aiutarli se attaccati.
- (5) Per dimostrare la propria buona volontà, gli Stati Uniti aprono le porte ai quei cittadini del Vietnam che, temendo rappresaglie comuniste, desiderano

lasciare il Vietnam. Gli Stati Uniti li accoglieranno come futuri cittadini degli Stati Uniti, e li aiuteranno finanziariamente a stabilirsi negli Stati Uniti.

ARGOMENTAZIONI PER L'ATTUABILITÀ DELLA PROPOSTA

- (1) Quest'apertura delle porte convertirebbe una sconfitta morale in una vittoria morale. Dimostrerebbe la falsità di certe terribili accuse, come quella di "genocidio", e che gli Stati Uniti hanno intrapreso una spietata guerra coloniale.
- (2) Ciò dimostrerebbe che gli Stati Uniti desiderano aiutare i loro alleati (e *non* solo alcuni dei *leader*).
- (3) Si allenterebbe la tensione razziale negli Stati Uniti, se s'invitasse gente "di colore" in spirito d'amicizia.

¹ [Archivio Popper 305.10. Questo scritto fu inviato da Popper a S.I. Hayakawa, che egli aveva conosciuto e che si era fatto un nome come preside di scuola in cui dovette affrontare gli studenti radicali quando era presidente del San Francisco State College negli anni 1968-1969, e che successivamente entrò in politica (fu senatore dal 1977 al 1983). Nel corso di una lettera del 17 aprile 1969 Popper gli scrisse:

«Ritengo che sarà decisivo per il futuro del mondo *la maniera in cui* l'America uscirà dal Vietnam. L'America deve cercare di lasciare con una *vittoria morale* ("morale" è sottolineato due volte). In proposito io ho una proposta, e la invio a Lei in (nella) forma di un *memorandum*. Ho elaborato l'idea più di un anno fa. Penso che Le piacerà. *Se Le piace* (sottolineato due volte) – *il punto centrale è il punto* (5) – Lei può essere in grado di farla arrivare nelle mani del Presidente»].

29. SUL LIBRO DI LORD COLERAINE: *SOLO PER I CONSERVATORI* (1970)¹

[*Introduzione*: nel maggio 1970, Lord Coleraine² scrisse a Popper, nell’inviargli una copia del suo libro, *For Conservatives Only* (*Solo per i conservatori*), dicendogli che glielo spediva dietro suggerimento di Diana Spearman. Nella lettera dichiarava di essere stato influenzato, nello scrivere il suo capitolo 2, “*The Idea of a Spontaneous Order*” (“L’idea di un ordine spontaneo”), dalla Spearman³, e ipotizzava che essa, a sua volta, avesse preso le sue idee da Popper. Popper rispose il 31 maggio 1970, in una lettera intestata come “confidenziale”].

Caro Lord Coleraine,

La ringrazio moltissimo per la Sua lettera e per avermi inviato il Suo libro *For Conservatives Only*.

È stato molto gentile da parte Sua, e sono quanto mai grato alla signora Spearman che, come Lei dice, Le ha suggerito di spedirmi il Suo libro.

È stato un privilegio leggere il Suo libro, ed un onore esservi menzionato. L’idea di un ordine spontaneo è dovuta, per quanto io sappia, a F.A. von Hayek.

Non conoscendo affatto i dettagli di una politica di partito, temo che qualunque cosa io dica non abbia molto valore. Sono d’accordo con quasi tutto ciò che Lei dice, ma temo che potrebbe essere arrivato troppo tardi. Per motivi a me del tutto ignoti, la propaganda di sinistra ha ottenuto una vittoria in quasi tutti i Paesi occidentali che può essere definita solo come completa. Sembra che essi si siano accaparrato il monopolio nel controllo di tutti i “mass-media” (la loro orribile terminologia). Come ciò possa essere accaduto non so, anche se *alcune* delle ragioni vengono specificate nel Suo libro. A meno che l’equilibrio non venga ristabilito, vedremo ben presto un governo

laburista compiere sforzi frenetici per pacificare la nuova sinistra e, ciò è più probabile che no, senza riuscirvi.

Il vero problema è che nessuno sembra essersi reso conto di ciò che è accaduto: quale tipo di vittoria sia stata conseguita dalla sinistra; neppure gli stessi vincitori ritengono, o si rendono conto, che, per quanto riguarda i mezzi di propaganda, essi sono già diventati la “Classe dirigente” (e questo a distanza di meno di due anni dalla Cecoslovacchia; il cui unico risultato è che la nuova sinistra vittoriosa è a sinistra dei Russi).

Vi sono molte cose che dovrebbero essere fatte. Una sarebbe invitare Milovan Djilas a tenere conferenze in questo Paese. Ha visto il suo libro *The Unperfect Society* [“La società non perfetta”]?⁴ Ma per quanto riguarda il fatto che sarebbe meglio dire “imperfetta”, la sua tesi che noi non possiamo avere la società “perfetta” è quasi la tesi “perfetta”.

Ritengo sia poco cortese scrivere in tono così pessimistico ad un uomo che ha fatto quanto Lei ha fatto nello scrivere questo libro.

Suo, sinceramente,

K.R. Popper

¹ [La lettera di Popper a Lord Coleraine qui riprodotta si trova nella biblioteca dell'Università di Klagenfurt, Karl-Popper-Sammlung, Original Manuscripts, 601].

² [Lord Coleraine era il figlio del Primo Ministro, conservatore, Bonar Law, e venne presentato a Popper da Diana Spearman].

³ [Diana Spearman, che viveva in Lord North Street, vicino al Parlamento, fu per lungo tempo un'attivista intellettuale per le cause dei conservatori. Essa fu collaboratrice, in tempi diversi, della rivista *Time and Tide*, con il *Longbow Group*, e svolse un ruolo come fondatrice del *Salisbury Group*. Fu in contatto con Popper per alcuni anni, e lo invitò in diverse occasioni ad incontrare presidenti e ministri del partito conservatore].

⁴ [MILOVAN DJILAS, *The Unperfect Society*, Methuen, London 1969 (trad. it. *La società imperfetta*, Mondadori, Milano 1970)].

30. WAS IST LIBERAL? (Cos'è un liberale?) (1972)¹

Sono contrario a tutte le domande che chiedono “cos'è”, per ragioni logiche da me spiegate nel mio libro *La società aperta*. Ma sono disposto a rispondere a questa domanda alla mia propria maniera. Come – fortunatamente – molti altri, io sono un appassionato sostenitore della libertà e della tolleranza, e più specificamente della libertà *individuale* e della tolleranza delle differenze *individuali*. Considero la libertà uno dei più grandi valori della vita umana: un valore che è stato sempre, e continua ad essere, continuamente esposto ad un grave pericolo. Mi sento quindi spinto a dire qualcosa sulle *nuove minacce alla libertà*.

I problemi fondamentali del nostro tempo sono l'esplosione demografica e l'inquinamento di terre e mari a causa dei prodotti industriali. Questi problemi possono essere risolti solo attraverso la collaborazione di scienziati, ingegneri e uomini impegnati nella vita pubblica, perché una soluzione richiederà la lucida consapevolezza dell'intera popolazione. Se vogliamo che i nostri nipoti – nell'arco di 30 o 40 anni – abbiano lo spazio in cui vivere e respirare², insieme ad una certa dose di libertà, dobbiamo allora cercare di porre un freno alla crescita demografica. Ma tutte le misure politiche e legislative in questa direzione costituiscono un pericolo *molto grave* per la libertà umana. È quindi importante, ora più che mai, fare tutto il possibile per raggiungere attraverso la *consapevolizzazione della popolazione* ciò che altrimenti, forse fra vent'anni a partire da ora, si cercherà attraverso *misure coercitive* destinate a fallire.

Io non sono mai stato più preoccupato per la libertà umana di quanto lo sia oggi. Conseguentemente, sento l'obbligo di sottolineare gli enormi pericoli che minacciano i nostri figli e nipoti: pericoli che sorgono attraverso una

crescente sovrappopolazione e attraverso l'inquinamento dei fiumi, dei laghi, dei mari, dell'acqua che beviamo, e dell'aria che respiriamo. Questi pericoli difficilmente possono essere sopravvalutati.

La nostra unica possibilità di salvarci è che tutti noi, specialmente scienziati e tecnici, impariamo a riconoscere come nostro compito primario il dovere di salvare la nostra terra meravigliosa e di mantenerla pura e pulita come le case nelle quali viviamo. Dobbiamo anche imparare a ridurre il numero della nostra prole per quanto possibile. Nello stesso tempo, dobbiamo fare di tutto per raggiungere questi importantissimi obiettivi volontariamente e senza alcuna restrizione della libertà umana.

Ci troviamo chiaramente di fronte ad un problema estremamente difficile; e se gli uomini liberi potranno vivere, o no, su questa terra, dipende dalla soluzione di questo problema.

Che dobbiamo anche compiere ogni sforzo per arrivare al disarmo è fin troppo ovvio. Ma il fatto che i governi – malgrado il vantaggio di essere costituiti da piccoli numeri d'individui abbastanza intelligenti – siano stati incapaci di ottenere il disarmo, viene solo a dimostrare quanto sarà difficile mobilitare il pubblico più vasto nella lotta contro l'incremento demografico.

Il problema dell'esplosione demografica e dell'inquinamento della nostra terra meravigliosa è più importante di tutti gli altri problemi sociali e politici; comprende, anzi, tutti questi altri problemi. Se siamo incapaci di porre un freno alla crescita demografica, i nostri figli e nipoti periranno: di fame e di privazioni, come anche di guerra.

Per impedire questo esito, dobbiamo soprattutto guardarci da ogni forma di *pessimismo*. I problemi sono risolvibili, ma solo con l'aiuto della scienza. Dobbiamo essere saldamente convinti che *possiamo* risolvere questi problemi, e che li risolveremo, senza privare gli esseri umani della loro libertà.

¹ [A Popper era stato chiesto di fare una dichiarazione di 1-2 minuti, su un argomento a richiesta, alla radio austriaca (*Oesterreichischer Rundfunk*), nel maggio 1972. Il materiale è preso dall'Archivio Popper 121.4. La traduzione inglese è di David C. Turner].

² [La frase “spazio in cui vivere e respirare” (in inglese *space in which to live and breathe*) traduce l'espressione tedesca, usata da Popper, *Lebensraum*].

31. SULLA RAGIONE E LA SOCIETÀ APERTA Una conversazione (1972)¹

Lei è principalmente un filosofo, ma può dirci qualcosa sulla Sua biografia politica?

Divenni marxista all'incirca nel 1915, quando avevo tredici anni, ed anti-marxista nel 1919, poco prima del mio diciassettesimo compleanno. Rimasi socialista fino a trent'anni, anche se cominciai a dubitare sempre di più se libertà e socialismo fossero compatibili.

L'evento che mi trasformò in anti-marxista fu di cruciale importanza. Esso si verificò nella mia natia Vienna. Degli spari esplosero durante una dimostrazione di giovani lavoratori socialisti e comunisti disarmati, e molti dei giovani furono uccisi. Io rimasi profondamente sconvolto e indignato nei confronti della polizia, ma anche nei miei stessi confronti, perché sentii che, come marxista, portavo parte della responsabilità – almeno in linea di principio – per la tragedia. La teoria marxista richiede che la lotta di classe venga inasprita e intensificata. Essa asserisce che un'intensificazione della lotta di classe accelera il nostro avvicinamento al socialismo, e che, anche se la rivoluzione può richiedere alcune vittime, il capitalismo richiede ogni giorno più vittime di quante ne richiederebbe mai l'intera rivoluzione socialista.

Questa era l'analisi marxista. E fu così che mi chiesi se potessimo mai razionalmente difendere un simile calcolo. Cominciai a leggere Marx criticamente, e scoprii quale scarso fondamento ci fosse per le convinzioni marxiste circa l'inevitabilità storica dell'avvento del socialismo, il prevalere di un sistema sociale malvagio, e certe nozioni come quella del cosiddetto *Spätkapitalismus*.

Ciò che realmente esiste sono gli individui, le loro gioie e i loro dolori. Io ero, e continuo ad essere, un

individualista, nel senso di essermi reso conto che quanto importava era che la giustizia prevalesse tra gli individui, e che concetti come Umanità – per non parlare di Classe – sono astrazioni, forse importanti in qualche contesto teoretico, ma talvolta estremamente pericolose. Cosa dobbiamo dire, per esempio, di quei marxisti che sono pronti a sacrificare individui concreti per un'umanità astratta, i quali ritengono che quanto peggio agiscono gli esseri umani, tanto meglio è per l'Inevitabile Rivoluzione Sociale, e quindi per l'umanità? Vi sono ovviamente conflitti d'interesse nella società, ma è estremamente dubbio se l'intensificazione di questi conflitti condurrebbe ad una società migliore o ad una peggiore (come, per esempio, una società fascista).

Il mio atteggiamento critico nei confronti del marxismo non scosse minimamente, inizialmente, le mie convinzioni socialiste. Per me il socialismo era un postulato etico: niente di più o di meno dell'idea di giustizia. Un ordine sociale che riusciva a mettere insieme abietta povertà ed opulenza mi colpiva come qualcosa d'ingiusto ed intollerabile nello stesso tempo. Ma il rendermi conto sempre di più che il socialismo istituzionalizzato rende lo Stato troppo ingombrante ed i burocrati troppo potenti vis-à-vis dei cittadini mi spinse ad abbandonare le mie convinzioni giovanili. Non ho mai recuperato la mia fede nella compatibilità tra socialismo e libertà. Ho acquisito la convinzione, inoltre, che ogni formula semplice è fuorviante. Se “socialismo” significa “la socializzazione o nazionalizzazione dei mezzi di produzione”, allora è chiaro che questo non è un rimedio per tutti i mali sociali, ma piuttosto – e questo è importantissimo – una minaccia alla libertà dell'individuo.

Ma tuttavia, una politica di altro genere ha cambiato la Sua vita.

A ventotto anni venni nominato insegnante in una scuola secondaria a Vienna. Nel frattempo avevo scritto molto, ma senza pubblicare praticamente nulla. Incoraggiato da amici, scrissi due libri². Il secondo di

questi, pubblicato nel 1934 sotto il titolo *Logik der Forschung* [trad. it. *Logica della scoperta scientifica. Il carattere auto-correttivo della scienza*, Einaudi, Torino 1981⁵], mi sospinse, quasi contro le mie intuizioni, nella vita accademica. L'Austria era a quel tempo governata da una dittatura fascista, ed io mi resi conto che Hitler avrebbe ben presto invaso il Paese e l'avrebbe reso parte della Germania. Essendo di origine ebraica, decisi di emigrare. Il mio libro mi provocò inviti a dare conferenze in Inghilterra, e la vigilia di Natale del 1936 mi venne offerta una nomina di docente in Nuova Zelanda. Fu qui, nel marzo 1938, che venni a sapere dell'ingresso di Hitler in Austria e che decisi di pubblicare le mie due critiche del fascismo e del marxismo, *La società aperta e i suoi nemici e Miseria dello storicismo*³. Nella primavera del 1945 mi venne offerto un posto in Inghilterra e lasciai la Nuova Zelanda. Ho insegnato alla *London University* dal 1946 al 1969, con intervalli come *visiting professor* in America e, per brevi periodi, in Austria, Giappone e Australia. Sono andato in pensione – se questa è la parola giusta – tre anni fa, ma ora sto lavorando più intensamente che mai.

In che modo, e dove, durante questi viaggi, è arrivato ad una nuova visione della società?

Visitai la prima volta l'Inghilterra negli anni 1935-36. Venendo dall'Austria che, pur governata da una dittatura relativamente blanda, era minacciata dai suoi vicini nazional-socialisti, trovai che là potevo almeno respirare liberamente. Era come se le finestre fossero state improvvisamente spalancate. L'espressione "società aperta" (che, come scoprii più tardi, era stata usata da Bergson in un senso differente) deriva da questa esperienza.

Quali sono le caratteristiche che io ritengo proprie di una società aperta? Ne citerei due. La prima, che il libero dibattito, e specialmente il dibattito sulla saggezza o meno delle decisioni governative, dovrebbe essere possibile, in una società, e dovrebbe esercitare un'influenza sulla politica; e, la seconda, che le istituzioni dovrebbero esistere per la salvaguardia della libertà e per la tutela dei

poveri e dei deboli.

Cominciando innanzitutto dal secondo punto, lo Stato tutela i suoi cittadini dalla violenza fisica per mezzo d'istituzioni giuridiche e sociali, e può inoltre proteggerli dalla violenza esercitata dalle forze economiche. Ciò sta già avvenendo, ed è suscettibile di miglioramento. Dobbiamo, infatti, creare istituzioni sociali che proteggano gli individui economicamente deboli da quelli economicamente spietati. Il potere politico può controllare il potere economico. I marxisti sottovalutano la potenzialità della politica e, in particolare, di quella che essi chiamano sprezzantemente "libertà formale".

Io, quindi, sottolineo il ruolo centrale delle istituzioni politiche nella riforma sociale. È di gran lunga meno importante *chi* governa di *come* i governi vengono influenzati e controllati. L'antica domanda "Chi deve governare?", considerata come la domanda centrale della teoria politica, da Platone a Marx, è una domanda errata. Questo mi riconduce al primo punto, cioè all'importante significato del dibattito pubblico. Gli Stati Uniti sono il più importante tra quei Paesi che possiedono un ordine sociale relativamente aperto; tutti gli altri dipendono dal proprio destino. È trascorso poco più di un secolo dall'emancipazione degli schiavi negri d'America, e dalla conclusione di cinque anni di guerra civile tra Nord e Sud. Fu una terribile crisi nazionale: una crisi di coscienza. Ora gli Stati Uniti stanno attraversando, ancora una volta, una terribile crisi di coscienza in merito al problema negro e, contemporaneamente, in merito al Vietnam.

Questo ci dimostra chiaramente quale sia la cosa più importante per l'apertura della società: libertà di parola ed esistenza di un'opposizione autorevole. I più importanti giornali americani e i più autorevoli commentatori televisivi sono aspramente critici nei confronti della politica governativa. L'opposizione richiede il ritiro delle forze americane dal Vietnam; ed il governo ha in effetti accettato questo come suo programma dietro sollecitazione dell'opposizione. C'imbattiamo qui in un fatto straordinario che sarebbe inconcepibile, se non in una società aperta: dopo una guerra che dura da anni, il

governo ammette, sotto la pressione di un dibattito pubblico, che la guerra è stata un deplorabile errore e che ad essa deve venir posta fine quanto prima possibile.

Non vorrei, ovviamente, rappresentare la democrazia americana come ideale. Sono di gran lunga troppi i crimini e gli atti di violenza che hanno luogo in America. Inoltre, il Paese sembra essere cambiato con notevole rapidità dall'assassinio del presidente Kennedy. Prima, lo stato d'animo era di speranza e di fiducia nella superiorità morale dell'America. Ora, il Paese si trova nelle angustie di una depressione spirituale che è stata ulteriormente aggravata dagli assassinii di Martin Luther King e di Robert Kennedy, e dalla guerra nel Vietnam. Gli americani non sono più certi che il loro Paese e la loro forma di governo siano i migliori. Questi atti di violenza possono essere, in parte, una conseguenza di una certa tradizione di frontiera americana, ma non sono una conseguenza della forma di governo o di un sistema cosiddetto autoritario. Stili di vita e convinzioni, in realtà, mutano molto rapidamente in America: le società aperte non sono molto stabili, proprio perché sono esposte alla discussione critica. Le dittature sono più stabili, e così lo sono le utopie, che sono sempre rappresentate come statiche.

Lei dice che lo Stato può proteggere i suoi cittadini dalla violenza economica attraverso le istituzioni politiche. Potrebbe certamente essere così; ma i marxisti sostengono che queste stesse istituzioni vengono manovrate dai gruppi di potere e divengono, così, inefficaci.

Penso che questa sia un'evidente esagerazione. Ogni istituzione, in una democrazia, viene manovrata da gruppi differenti – spesso opposti – in differenti momenti. Questo è fin troppo ovvio. Ma l'idea che le istituzioni, in una democrazia, siano per così dire permanentemente controllate dalla borghesia, è semplicemente una versione del mito marxista della dittatura di classe: cioè che ogni Stato sia uno Stato dittatoriale e che la cosiddetta "democrazia formale" non sia nient'altro che una dittatura di classe. Tanto per ripeterlo, io considero questa come

una fantasia.

Ma non vi sono almeno prove di elementi di dittatura di classe quando, come nella Repubblica della Germania Occidentale, il 70 per cento della ricchezza privata di nuova acquisizione è appannaggio del piccolissimo gruppo di chi “lavora in proprio”, mentre al gruppo sette volte più grande di lavoratori dipendenti viene rifilato il rimanente 30 per cento? Quando il sistema fiscale favorisce unilateralmente un piccolo settore della società? Quando i possessori di capitale continuano ad accumulare ricchezza senza alcuno sforzo personale, mentre moltissimi lavoratori dipendenti sono costretti a spendere tutto il loro reddito e non possono quindi diventare mai possessori anch’essi di capitale?

Lei pone più domande in una. La parola “classe” può avere molte connotazioni fuorvianti. I marxisti sostengono che tutte le democrazie siano dittature di classe mascherate, ma quest’asserzione fuorviante ha poco a che fare con l’esistenza di ampie variazioni nella ricchezza. Si può pensare, per esempio, ad una società libera che conceda eguali opportunità a tutti – il fruire della stessa educazione, tasse di successione che distribuiscono equamente tutta la ricchezza – ma che tuttavia mostra grandi contrasti nella ricchezza di nuova acquisizione. Purché non vi sia povertà, questo a malapena può essere considerato un male: le grandi fortune vengono quasi interamente investite e rendono possibile innovare. Lo stesso tipo di società potrebbe contenere anche punte estreme di povertà e di ricchezza. Ed anche se dovessi considerare questo come un grande male, ricchi e poveri non costituirebbero delle *classi* nel senso marxista.

Ma la Sua osservazione era diretta alla Repubblica della Germania Occidentale, che Lei rimproverava per la grande ineguaglianza nella distribuzione della ricchezza di nuova acquisizione. Questo non dimostra molto per quanto riguarda il suo carattere di classe, e non dimostra nulla per quanto riguarda una dittatura di classe. Lei afferma che il sistema fiscale favorisce unilateralmente un piccolo settore della società. Se è così, la democrazia ha un *rimedio* del

tipo che può essere osservato nei sistemi britannico ed anche americano di tassazione. Marx riteneva che un sistema progressivo di tassa sul reddito fosse incompatibile con il “capitalismo”, ma in Gran Bretagna una grandissima parte del reddito nazionale arriva allo Stato sotto forma di tasse: imposta sul reddito delle persone fisiche, imposta sul reddito delle società, imposte indirette (inoltre, vi sono industrie nazionalizzate). Ma il carico fiscale può diventare così grande che l'intera economia – compresa quella di reddito più basso – viene a soffrirne di conseguenza.

Questo dimostra l'insostenibilità della dottrina marxista secondo cui tutte le democrazie sono dittature mascherate. Ed anche se è possibile parlare di “elementi di dittatura di classe”, come Lei ha fatto, si può sostenere con argomentazioni altrettanto valide che le varie democrazie incarnano differenti gradi di avvicinamento ad una società senza classi.

Non crede che la struttura politica formalmente democratica debba essere basata su democrazia ed eguaglianza nella sfera economica perché possa diventare pienamente viva?

Mi consenta di riformulare la Sua domanda in una forma leggermente più primitiva. “È la coesistenza di ricchezza e povertà un intollerabile male sociale?”. La mia risposta è: “Sì, la povertà è un grande male, un male che diventa anche più ingiusto quando coesiste con una grande ricchezza”. Più importante del contrasto tra povertà e ricchezza, tuttavia, è il contrasto tra la libertà e la sua mancanza: il contrasto tra una nuova classe, una nuova dittatura al potere, e cittadini in disgrazia che vengono relegati in campi di concentramento o altrove.

Quindi, io considero la possibilità di una libera discussione razionale e l'influenza di una simile discussione critica sulla politica come il massimo pregio di una democrazia. Questo mi colloca in una posizione diametralmente opposta a quella di quanti credono nella forza o nella violenza, particolarmente dei fascisti e di alcuni aderenti alla Nuova Sinistra. Analogamente, sono contrario a quei marxisti o neo-marxisti rivoluzionari che

affermano non vi sia quella che potrebbe chiamarsi una discussione “oggettiva”: prima d’impegnarsi in un dibattito con qualcuno, essi debbono essere certi che egli condivida l’approccio marxista rivoluzionario alla società: in altre parole, che egli rifiuti radicalmente la cosiddetta società capitalista d’oggi. Questo preclude qualsiasi seria discussione di problemi centrali.

Gli anti-intellettuali fascisti e questi marxisti rivoluzionari sono, quindi, d’accordo sul fatto che non si possa e non si debba discutere con un oppositore. Entrambi i gruppi rifiutano ogni discussione critica dei loro propri punti di vista.

Ma consideriamo cosa significhi questo rifiuto. Esso implica che, una volta al potere, si rifiuti ogni opposizione. Esso implica un rifiuto della società aperta, un rifiuto della libertà, e l’adozione di una filosofia di coercizione.

Essendo influenzati da queste considerazioni, marxisti e neo-marxisti non riescono a vedere le conquiste della democrazia, che sola permette loro di diffondere le loro idee senza persecuzione. La loro teoria insegna loro che le libertà politiche sono prive di valore, o quasi, perché non sono altro che una maschera per una nefasta dittatura.

Ma questo è completamente non realistico, come si può vedere dal fatto che il recente risveglio dell’ideologia marxista si è verificato in tutte le società aperte dell’Occidente. Le democrazie sono sempre aperte alle idee, specialmente a quelle che esprimono dissenso. Lungi dall’essere dittature mascherate, queste democrazie sono sempre pronte a dubitare di se stesse: esse sanno perfettamente bene che molte cose non sono come dovrebbero essere. Solo in una società aperta le idee hanno una possibilità di prevalere, ed i marxisti che ritengono che le democrazie siano semplicemente dittature mascherate non riescono a vedere che tutte le dittature, che siano di destra o di sinistra, sono fundamentalmente simili le une alle altre, e dissimili dalle democrazie.

Tutto questo ha origine da false teorie che possono renderci ciechi di fronte all’importanza della battaglia critica delle idee, di fronte al dibattito intellettuale.

La Sua Società aperta presuppone un pluralismo di forze ed un'eguaglianza universale delle opportunità che è incarnata nelle costituzioni delle democrazie occidentali. Ma questo non fa necessariamente parte della realtà politica. Ritiene che la "società aperta" già esista, o che debba essere ancora creata?

Ritengo che essa sia nello stesso tempo una realtà e un ideale. Vi sono ovviamente diversi gradi d'apertura. In una democrazia, la società può essere più matura, evoluta, ed aperta di quanto lo sia in un'altra. Quanto buona o cattiva essa sia dipende da diversi fattori: dalla sua precedente storia, dalle sue tradizioni, dalle sue istituzioni politiche, dai suoi metodi scolastici e, infine, dagli esseri umani che, soli, possono dar vita a queste istituzioni. A mio parere, si dovrebbe tracciare una linea abbastanza netta di demarcazione tra democrazie e dittature. Gli uomini vivono in una democrazia se esistono istituzioni che consentono loro di cacciare il loro governo senza usare mezzi violenti; in altre parole, senza spargimento di sangue. Questa è la caratteristica di una democrazia. Anche in una democrazia, tuttavia, la strada verso una società ampiamente aperta e pluralistica rimane lunga. È un processo graduale; ed è sempre nel pericolo di una battuta d'arresto.

Crede, allora, nel fondamentale potere della ragione?

Non credo, ovviamente, che un atteggiamento di ragionevolezza sia facile da adottare, o che tutti gli esseri umani siano coerentemente razionali: lo sono solo raramente. Neppure credo nella "forza" della ragione o nel "potere" della ragione. Ritengo, piuttosto, che abbiamo la possibilità di scegliere tra ragione e forza. Ritengo inoltre che la ragione sia l'unica alternativa all'uso della violenza, e considero come criminale l'uso della forza o della violenza quando potrebbe essere evitato.

Ma i marxisti di oggi non credono nella ragione perché ritengono semplicemente che tutte le argomentazioni nascondano o "razionalizzino" interessi sociali. È vero, ovviamente, che gli interessi – e gli interessi economici in

particolare – svolgono un ruolo importante nella politica. È altrettanto chiaro, tuttavia, che un ruolo viene svolto da fattori molto diversi, come ad esempio il desiderio di essere giusti ed equi.

Poiché è basata su una teoria speculativa estremamente accorta, la pratica marxista non è affatto così anti-intellettuale come la pratica fascista, ma fin troppo spesso le due pratiche si equivalgono: essa è, in effetti, anti-intellettualistica e antirazionale, malgrado la sua dipendenza da una teoria abbastanza iper-intellettualistica e dialettica.

La violenza travolge sempre più profondamente nella violenza. Le rivoluzioni violente finiscono con l'eliminare i rivoluzionari e ne alterano gli ideali. I soli che sopravvivono sono quelli che si specializzano più efficacemente nell'arte della sopravvivenza.

Un risultato certo di una rivoluzione della sinistra sarebbe la perdita della libertà di criticare e di opporsi. (Che la risultante dittatura sia di destra o di sinistra, reazionaria o radicale, dipende puramente dal caso, ed è spesso una differenza solo nella nomenclatura). Io sostengo che solo una democrazia, una società aperta, ci dà la possibilità di rimediare ai mali. Se distruggiamo un ordine sociale democratico con una rivoluzione violenta, non solo ci rendiamo responsabili delle pesanti perdite di vite umane che una rivoluzione infligge, ma è anche probabile che creeremo un nuovo ordine sociale in cui sarà impossibile lottare per eliminare i mali sociali, l'ingiustizia e l'oppressione. Come persona che crede nella libertà individuale, non sono secondo a nessuno nel detestare i poteri burocratici e l'arroganza dei funzionari statali. Ma il governo è un male necessario. Una totale assenza di governo è impossibile e – altra spiacevole verità – più persone ci sono, più è necessario un governo. L'umanità può essere molto facilmente distrutta dalla violenza nel nostro tempo. Ciò che è necessario è lavorare per una società più razionale in cui i nostri conflitti fondamentali siano risolti in una maniera sempre più razionale.

Ho detto “più razionale”. Vi sono, infatti, società non razionali, ma ce n'è sempre una alla quale, essendo un po'

più razionale di quella esistente, dovremmo aspirare. Questa è un'esigenza realistica, e non utopica.

Nella Sua Logica della scoperta scientifica e nelle Sue Congetture e confutazioni, Lei ha sviluppato un approccio scientifico-teorico che è stato chiamato "razionalismo critico". Un altro nome che Lei dà alle sue idee è "fallibilismo". Può spiegare queste idee?

Socrate osservò nella sua meravigliosa *Apologia*⁴: «So di non sapere nulla e so a malapena questo. Eppure l'oracolo di Delfi mi definisce come il più saggio degli uomini». Dopo una certa riflessione, Socrate trova la seguente soluzione: «Sono consapevole della mia ignoranza. Forse è questa consapevolezza dei miei limiti che mi rende un po' più saggio degli altri, che neppure sanno di non sapere nulla». Socrate diceva anche che un politico o un uomo di Stato dovrebbe essere saggio. Ciò che intendeva dire era che un politico dovrebbe diventare anche più consapevole della sua ignoranza poiché su di lui grava una pesante responsabilità. Questa responsabilità dovrebbe portarlo ad una comprensione dei suoi limiti e quindi ad una modestia intellettuale.

Sono d'accordo con Socrate, e questo è il punto in cui posso formulare nel modo migliore la mia fondamentale controversia con i marxisti moderni. I marxisti moderni credono di sapere molto. Mancano totalmente di modestia intellettuale. Ostentano una conoscenza limitata in una terminologia esagerata.

Il mio rimprovero non si applica a Marx o a Hegel. Essi furono pensatori formidabili ed originali che ebbero nuove idee, molte delle quali non erano facili da formulare. L'uomo che ha qualcosa di nuovo e importante da dire si preoccupa di essere compreso. Egli attribuirà estremo valore allo scrivere nel modo più semplice e comprensibile che gli è possibile, sebbene possa non riuscirci. Il linguaggio difficile è la cosa più facile al mondo. Ciò che non mi piace in moltissimi intellettuali marxisti contemporanei è il loro amore per i paroloni, la loro ostentazione del sapere in una verbosità altamente

preziosa. Niente potrebbe essere più lontano dalle loro menti della modestia intellettuale. Essi prendono la loro imbecillità da Hegel, non da Socrate o da Kant. Io credo, come Socrate, che noi sappiamo poco o quasi niente. La nostra ignoranza è enorme. Ma questo chiaramente non è tutto: non possiamo, ovviamente, trascurare l'esistenza delle scienze naturali ed i loro brillanti successi. Tuttavia, quando esaminiamo queste scienze un po' più attentamente, scopriamo che esse non consistono in una conoscenza positiva o certa, ma in ardite ipotesi che vengono continuamente migliorate – o anche completamente eliminate – attraverso una critica rigorosa. Questo produce una graduale approssimazione alla verità. Non abbiamo, quindi, alcuna conoscenza positiva o certa. Ma esiste qualcosa di simile a una conoscenza ipotetica o congetturale.

Soprattutto, c'è il progresso scientifico. Nel discutere criticamente le nostre ipotesi, le valutiamo sempre sotto un determinato aspetto: preferiamo quelle che ci colpiscono come una migliore approssimazione alla verità, quelle che possono resistere meglio ai nostri sforzi di confutazione. Non c'è quindi un punto di arresto nella scienza, un punto in cui possiamo dire: "Ora finalmente ci siamo impossessati della verità!".

Esistono solo ardite teorie ipotetiche che tentiamo di criticare e di sostituire con teorie migliori. Quante più rivoluzioni scientifiche ci sono, tanto meglio; questa è la regola nella scienza. Perciò il grido di battaglia marxiano – "rivoluzione permanente!" – ha almeno questa validità.

Quindi Lei è, almeno in questo senso, un rivoluzionario?

Io sono stato accusato d'incoerenza per il fatto che la mia rivoluzionaria teoria della scienza avrebbe dovuto logicamente trasformarmi in un rivoluzionario politico. Ma questo è un grave malinteso. Il radicalismo nel campo teorico e in quello morale – l'ardita invenzione teorica di nuove teorie rivoluzionarie e il sovversivo rovesciamento critico di teorie vecchie e nuove – è proprio ciò che potrebbe permetterci di evitare tutti gli atti di violenza nel

campo politico. Per illustrare le mie tesi più chiaramente, mi permetta di paragonare la lotta per la sopravvivenza nel mondo animale e vegetale con la “lotta per la sopravvivenza” delle nostre ipotesi.

Piante e animali producono cambiamenti e mutazioni, e quelle rare mutazioni che facilitano un migliore adattamento alle condizioni di vita sono quelle che hanno probabilità di resistere all’eliminazione per selezione naturale. Le mutazioni meno adatte vengono eliminate con l’estinzione delle piante e degli animali che sono portatori di queste cattive mutazioni: essi o non riescono a sopravvivere o il loro tasso di riproduzione è così scarso che alla fine si estinguono. Un’ipotesi potrebbe essere paragonata a una mutazione. Anziché produrre nuove mutazioni, gli esseri umani avanzano talvolta nuove ipotesi o teorie. Se sono privi di senso critico, quelli che sostengono ipotesi inadeguate o cattive vengono eliminati.

Ma la discussione critica ci permette di eliminare le ipotesi cattive e di scartarle come erranee, senza distruggere i loro autori o proponenti. Questa è la principale conquista del metodo critico. Esso ci permette di riconoscere la falsità delle ipotesi e di condannarle come errate, senza condannare quelli che le sostengono.

La discussione critica è un metodo che permette che le nostre ipotesi muoiano per noi, mentre il metodo acritico del fanatico richiede che noi testimoniamo come martiri per le nostre ipotesi: se esse sono errate, noi periamo con esse. La critica rigorosa, la revisione e il riesame delle nostre ipotesi possono perciò rimpiazzare la violenza della lotta per la sopravvivenza. Allo stesso modo, un cambiamento rivoluzionario nelle nostre idee, teorie o ipotesi può sostituire le rivoluzioni violente che hanno richiesto così tante vite umane.

È interessante che io debba essere stato recentemente etichettato come “positivista” in Germania dai miei avversari marxisti, ovviamente persone che non capiscono affatto ciò di cui parlano. I positivisti sono filosofi che si contrappongono alle teorie speculative: essi cercano di aderire il più strettamente possibile a quello che è un “dato” o che può essere percepito. Ma io cerco d’

insegnare: “Siate audaci nel proporre ipotesi speculative, ma spietati nel criticarle e nel riesaminarle”.

Lei auspica una rivoluzione nella scienza e nel pensiero, ma non nella pratica. Lei dice anche che la scienza in se stessa non può mai fornire alcuna conoscenza, ma solo ipotesi che non sono state, per il momento, confutate. Come appare questo dal punto di vista dei problemi sociali?

In modo molto simile. Noi abbiamo idee e teorie anche nella sfera sociale. Siamo fortemente debitori nei confronti delle idee sociali rivoluzionarie. Noi sviluppiamo teorie per l'eliminazione dei mali sociali, tentiamo di calcolare criticamente le loro conseguenze, e quindi valutiamo conseguentemente le nostre teorie.

Ma cosa significa “mali sociali” in questo contesto? Sicuramente, difetti sociali di questo tipo possono solo essere valutati in base a giudizi di valore. Come si può dimostrare quali di questi valori siano corretti e quali no?

Non si può, non più di quanto si possa dimostrare qualcosa nelle scienze naturali. Ma si può discutere la questione, e confrontare i vari atteggiamenti sociali e i loro effetti reali. In ultima analisi, l'adozione o il rifiuto di un valore sociale è una questione di decisione.

Così, in definitiva, non si possono dimostrare i propri assiomi sociali o politici; si può solo prendere una decisione a favore o contro di essi! Allora, la Sua idea della “società aperta” è fondata su una fondamentale decisione di questo tipo, cioè su una decisione a favore della razionalità?

Il razionalismo tiene in gran conto argomentazione, teoria ed esame empirico. Ma non si può giustificare una propria decisione a favore del razionalismo ricorrendo all'argomentazione o all'esperienza. Sebbene anche questo problema si possa discutere, esso alla fine richiede da noi una decisione umana: una qualche decisione a favore della fede nella ragione e nel valore delle vite umane. Questa decisione a favore della ragione è una decisione morale e

non semplicemente intellettuale. Essa influisce sul nostro intero atteggiamento nei confronti degli altri e dei problemi della vita sociale. Strettamente connessa ad essa è una fede nell'unità razionale dell'uomo, nel valore di ogni essere umano. Il razionalismo si presta meglio ad essere associato ad un approccio umanitario rispetto a quanto possa esserlo l'irrazionalismo, con la sua dottrina dell'élite scelta. I singoli esseri umani sono ovviamente diversi sotto molti aspetti; ma questo non si oppone alla pretesa di un eguale trattamento e di eguali diritti. L'“eguaglianza davanti alla legge” non è un fatto, ma un'esigenza politica basata su una decisione morale. La superiorità crea doveri, piuttosto che diritti.

La fede nella ragione – compresa la ragione dell'altro – implica l'idea d' imparzialità e di tolleranza, e include il rifiuto di tutti i richiami all'autorità.

In conclusione, una questione di principio: Lei considera la rivoluzione, o l'imposizione forzata di ciò che si ritiene sia meglio come del tutto inconcepibile?

Dobbiamo distinguere tra rivoluzione contro una democrazia (compreso il tipo che i marxisti chiamano “puramente formale”) e rivoluzione contro una vera dittatura. Questa, anche se una rivoluzione legittima, purtroppo raramente riesce ad eliminarla. Inoltre, la parola “rivoluzione” può significare sia sconvolgimenti non violenti che violenti. Il marxismo ha lasciato questa ambiguità aperta; ma la conseguenza storica di uno sconvolgimento violento si è dimostrata spesso una dittatura. Fu così con la Rivoluzione Inglese del XVII secolo, che portò alla dittatura di Cromwell; con la Rivoluzione Francese che portò a Robespierre e a Napoleone; e con la Rivoluzione Russa, che portò a Stalin. Le rivoluzioni violente che hanno avuto successo nel realizzare i loro scopi sono rare: la Rivoluzione Americana è forse l'unica grande eccezione, ma anche alcune delle sue idee sono state una discutibile benedizione. Io ammiro enormemente, come ho reso chiaro nella mia opera *La società aperta*, le idee che ispirarono la Francia nel 1789 e

sono consapevole del nostro debito nei loro confronti. Ma le idee rivoluzionarie e i loro sostenitori vengono quasi immancabilmente distrutti dalla rivoluzione stessa. I cambiamenti non violenti sono del tutto differenti. Essi ci permettono di prestare attenzione alle conseguenze inintenzionali e indesiderabili delle nostre politiche sociali e di modificarne gli effetti al momento opportuno quando diventano evidenti. Essi creano così un'atmosfera in cui non necessariamente vanno soppresse una pertinente critica pubblica delle istituzioni sociali esistenti e una struttura sociale che offre la possibilità umana di riforme utili all'uomo.

¹ [Pubblicata in *Encounter*, Maggio 1972, pp. 13-18. Essa ebbe origine in un'intervista condotta da Franz Stark che, insieme ad un'intervista parallela con Herbert Marcuse, venne radiotrasmissa dalla *Bayerische Rundfunk* il 23 marzo 1971 (cfr. Archivio Popper 106.16). Una trascrizione stampata venne poi pubblicata da FRANZ STARK (hrs.), *Revolution oder Reform?*, Kösel Verlag, München 1972. La versione pubblicata in *Encounter* era una traduzione inglese rielaborata da Popper. Una traduzione inglese dell'edizione Kösel venne pubblicata senza autorizzazione di Popper (c'era disaccordo sui diritti) sotto il titolo *Revolution or Reform: A Confrontation*, New University Press, Chicago 1976, e quella che sembra essere stata una traduzione completamente non autorizzata apparve nella rivista americana *University Review* (cfr. Archivio Popper 107.6). La versione qui pubblicata segue quella di *Encounter*. (Tutte le note sono dei curatori). La trad. it. delle due conversazioni – quella con Popper e quella con Marcuse – è apparsa presso Armando, nel 1977, con il titolo *Rivoluzione o riforma?*

² [Il primo libro fu successivamente pubblicato sotto il titolo *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, a cura di Eggers Hansen, G.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1979 (trad. it. *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1987)].

³ [Cfr., per un resoconto più dettagliato, *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Armando, Roma 1997³].

⁴ [Per saperne di più sulla concezione di Popper relativa alla saggezza socratica, cfr. la sua opera *La società aperta*, cap. 7, sezione IV, e per il valore da lui attribuito all'*Apologia* come genuinamente socratica, cfr. la sua lunga nota 56 in calce al cap. 10 de *La società aperta*].

32. PER UN MONDO MIGLIORE (1973)¹

Ho sempre ammirato le commoventi parole usate nel 1933 dal marxista britannico, J.F. Hecker, nella dedica del suo libro, *Moscow Dialogues*. Hecker vide nella rivoluzione russa il passo decisivo verso: «un ordine sociale in cui la lotta di classe e di razza non esisterà più e in cui tutti saranno partecipi di verità, bontà e bellezza»². Trovo questa fede ispiratrice e commovente. Ma era un sogno. Quali che possano essere i fatti precisi sulla vita in Russia nel 1933 e in seguito, non vi è alcun dubbio che i russi non erano, e non sono, più vicini di noi a una società in cui tutti siano partecipi di verità, bontà e bellezza. Sembra piuttosto probabile che essi possano essere anche più lontani da una buona società di quanto lo siamo noi in Occidente, dove abbiamo creato uno stato sociale certamente molto imperfetto, e dove la lotta di classe e di razza continua ancora, e dove la condivisione di verità, bontà e bellezza è ancora in gran parte un sogno³.

Che cosa è accaduto? Penso che abbiamo bisogno del sogno ispiratore di una buona società, se vogliamo ottenere un mondo migliore. Ma penso anche che dovremmo imparare dai nostri errori, compresi gli errori di Marx, di Lenin e dei loro seguaci. È chiaro, ed è stato sottolineato da Marx, che i sogni di una buona società, i sogni di un'utopia, non sono sufficienti. Né è sufficiente combinare i sogni di un cuore tenero con una testa dura, e sostenerli con pugni ancora più duri o, come il presidente Mao consiglia ai suoi seguaci, con l'artiglieria pesante.

Non penso neanche per un istante che l'ostinazione o la violenza produrranno un mondo migliore. Ciò che è necessario, ciò che deve essere aggiunto ai nostri sogni di una buona società è, più di ogni altra cosa, un forte pensiero critico. Ma sembra che un forte pensiero critico sia doloroso e impopolare⁴.

Tuttavia, è ovviamente compito di tutte le persone

ragionevoli fare del proprio meglio per realizzare un mondo migliore. E se dobbiamo fare del nostro meglio, dovremmo compiere un serio tentativo di capire il problema, sia perché il compito che ci troviamo di fronte è tutt'altro che facile, sia perché così tanti valorosi tentativi di realizzare un mondo migliore non solo non sono riusciti nel loro intento, ma spesso hanno in realtà peggiorato le cose; infatti, dovremmo ricordare che solo una delle grandi rivoluzioni del mondo occidentale ha raggiunto il suo obiettivo in misura considerevole: la Rivoluzione Americana.

Io sostengo che, se vogliamo capire il nostro problema, dovremmo innanzitutto ascoltare i nostri critici sociali, anche se in uno spirito critico. Poi, forse, potremmo valutare i principali difetti della nostra società e, infine, potremmo considerare, con la dovuta modestia, alcuni modi e mezzi per realizzare quello che possiamo sperare sia un mondo migliore.

COSA HANNO DA DIRE I CRITICI DELLA NOSTRA SOCIETÀ

Non è passato molto tempo da quando i critici radicali della nostra società l'accusavano semplicemente per la miseria economica delle masse. La stragrande maggioranza delle persone, si affermava, deve vivere nel ristretto margine tra salari di sussistenza e fame assoluta.

Ma le cose sono cambiate dal punto di vista economico, e i moderni critici radicali attaccano la nostra società, o il cosiddetto “sistema sociale”, principalmente per ragioni spirituali. La nostra società occidentale viene attaccata per la sua ipocrisia, per le sue ipocrite pretese di essere basata sul cristianesimo; e viene attaccata perché è basata su ciò che i suoi critici chiamano “avidità” e “spirito di profitto”. In altre parole, la società viene attaccata perché non ha reso gli individui più morali, perché gli uomini non sono buoni.

Ci sono uomini grandi e saggi tra i critici sociali che denunciano la “società” per ragioni come queste⁵; e non

dobbiamo essere sorpresi che i loro argomenti siano quasi universalmente accettati tra gli uomini ragionevoli. Posso solo citare grandi e ammirevoli uomini come Albert Einstein, Bertrand Russell e Albert Schweitzer⁶. Con tutta la dovuta modestia vorrei affermare che essi si sbagliano⁷.

Innanzitutto, quello che viene definito come il nostro “sistema sociale” viene così definito in modo fuorviante. Se vogliamo parlare chiaramente, possiamo parlare, anziché del sistema sociale, delle conseguenze o delle ripercussioni non intenzionali delle azioni umane.

Poi, mi si permetta di scartare quella che ho chiamato la “teoria cospiratoria della società”⁸. La teoria cospiratoria della società è l’opinione ampiamente condivisa, ma certamente mitica, che se accade qualcosa di male nella nostra società, come la guerra, o la disoccupazione di massa o, diciamo, un incremento dell’alcoolismo, questo debba essere attribuito alle intenzioni malvagie di poteri malvagi, o di demoni malvagi o di uomini malvagi.

Non voglio dire che le cospirazioni non avvengano mai: lo scoppio della Prima Guerra Mondiale fu dovuto in gran parte ad una cospirazione al Ministero degli Affari Esteri a Vienna, e quello della Seconda Guerra Mondiale fu in gran parte un risultato della cospirazione di Hitler. Ma affermo che le cospirazioni sono rare, e che quasi mai raggiungono il loro scopo. D’altro canto, nel corso degli ultimi 150 anni almeno, sono state fatte molte riforme sociali e sono nate molte nuove istituzioni sociali come risultato delle buone intenzioni di uomini che volevano aiutare i diseredati migliorando le condizioni sociali. Questo è l’esatto contrario di ciò che afferma la teoria cospiratoria.

Una variante della teoria cospiratoria è quella di accusare non la cospirazione di individui moralmente cattivi, ma la bassezza morale della società, di quello che viene chiamato il “sistema sociale”, cioè le istituzioni o le condizioni sociali. Ora, mi sembra chiaro che, a meno che un’istituzione sociale sia stata creata con intenzioni moralmente cattive – un caso che ritengo estremamente raro – non si può parlare del male morale o della bassezza morale della società, benché si possa parlare delle sfortunate e non intenzionali conseguenze morali di

condizioni o istituzioni sociali. Questa mi sembra la pura verità. Tuttavia le stesse persone che sono generalmente inclini ad adottare la teoria cospiratoria della società sono anche inclini ad accusare la società stessa, o il sistema sociale, a cui attribuiscono inconsciamente poteri demoniaci.

Questo modo di considerare la società è estremamente diffuso. Anche un grande uomo e un grande pensatore come Albert Schweitzer ne fu influenzato. Nella sua *Philosophy of Civilization*, egli parla del “singolo uomo di oggi” e delle “società iper-organizzate”, che “lo tengono in pugno” in “un centinaio di modi”⁹. E dice di queste società che «useranno ogni mezzo per mantenerlo in quella condizione d'impersonalità che fa loro comodo». E di queste società demoniache egli dice, per esempio, che “temono la personalità” e che vorrebbero far tacere, soffocare o “mettere la museruola” allo “spirito e alla verità”; e che “il loro potere è, purtroppo, tanto grande quanto la loro paura”¹⁰.

Se queste sono le opinioni di un grande uomo come Albert Schweitzer, non dovremmo essere sorpresi di scoprire che l'idea di una diabolica e veramente infernale società sia ampiamente diffusa. Così, l'ex Vescovo di Bradford (in Inghilterra), che era un ammiratore della Russia di Stalin, scrisse nel 1942, durante la Seconda Guerra Mondiale, un aspro attacco alla nostra società democratica occidentale, in cui diceva, di questa società: «quando qualcosa è così manifestamente opera del demonio... nulla può dispensare un ministro di Cristo dall'operare per la sua distruzione»¹¹. La società che il Vescovo denunciava come opera del diavolo, e per la cui distruzione lavorava, non era né la Germania di Hitler né la Russia di Stalin, ma era la nostra società occidentale, il mondo libero che aveva eletto Winston Churchill come suo leader di guerra, e che stava allora combattendo per la sua sopravvivenza.

Da allora non c'è stato alcun cambiamento radicale nell'attacco dei critici radicali alla nostra società. La nostra società viene ancora attaccata in quanto moralmente cattiva e corrotta, come governata esclusivamente da

avidità di denaro e di potere¹².

GIUDIZI MORALI SULL'UOMO E SULLE SOCIETÀ

Mi sembra chiaro che la nostra società non sia abbastanza buona, e che vi sia un urgentissimo bisogno di migliorarla. Ma mi sembra altrettanto chiaro che un giudizio di valore morale su una società dovrebbe essere nettamente distinto da un giudizio sugli uomini e sulle loro azioni¹³.

Ci sono state, e ci sono, istituzioni sociali che la maggior parte degli uomini civili considerano moralmente intollerabili. Ho in mente soprattutto la schiavitù e la guerra, dichiarata o meno. Ci siamo in gran parte liberati della schiavitù, dopo una lunga lotta e una terribile guerra civile. Per quanto riguarda la guerra, la lotta contro di essa è ancora in corso. Tuttavia, qualcosa è stato ottenuto: la guerra di aggressione è considerata criminale dall'opinione pubblica e da tutti i governi. Questo non è molto, ma è un primo passo necessario verso l'abolizione della guerra.

La schiavitù e la guerra sono esempi d'istituzioni sociali intollerabili. Potremmo dire che una società che tollera tali istituzioni è malvagia e ha un urgente bisogno di riforme. Ma dobbiamo renderci conto che è del tutto errato, e completamente inutile, considerare una tale società con quei sentimenti di ostilità che sono il risultato della teoria cospiratoria.

Questi sentimenti di ostilità si trasmettono invariabilmente a persone, a *membri* della società; i quali, in genere, non saranno in alcun modo responsabili per le istituzioni in questione. Essi potrebbero persino soffrire sotto di esse.

UNA VALUTAZIONE

Dopo aver distinto tra istituzioni sociali e persone, vorrei ora discutere la questione se le nostre istituzioni in Occidente siano davvero così cattive come affermano i critici sociali radicali.

Mi si consenta innanzitutto di dire che trovo le nostre istituzioni in un urgente bisogno di riforme, soprattutto con riferimento alla guerra e all'uso della violenza. Allo stesso tempo desidero affermare che nella storia dell'uomo non ci sono mai state istituzioni migliori delle nostre. Certo, queste istituzioni non ci hanno resi migliori, né hanno ottenuto quell'aumento di felicità che si aspettavano i riformatori sociali, il cui insegnamento ha portato alle nostre attuali istituzioni sociali. Esaminiamo brevemente quanto è accaduto¹⁴.

Gli obiettivi dei grandi umanitari del XIX secolo si possono riassumere nella formula di John Stuart Mill secondo cui ciò che è necessario è la riduzione dell'orario di lavoro e un aumento dei salari¹⁵. Ma queste riforme non furono considerate da questi riformatori come definitive. Esse furono considerate come un mezzo per raggiungere un fine. Il fine ultimo era quello di rendere gli uomini più felici, e migliori. Credo che dobbiamo renderci conto che questo fine non è stato raggiunto. Gli uomini non sono certamente diventati più felici: l'aumento dell'alcolismo, dell'assunzione di droghe, del tasso di suicidi e dei disturbi mentali mi sembra escludere l'idea di un generale aumento della felicità. Per quanto riguarda la bontà, i fatti sono più difficili da valutare. Penso che un esempio molto buono possa essere il grande aumento di coloro che sentono una responsabilità nei confronti degli altri, e che sono pronti ad aiutare gli altri.

Ma mi si consenta di esaminare brevemente le idee che hanno portato alla nostra situazione attuale, e alla nostra attuale delusione. Marx, Mill e praticamente tutti i riformatori radicali sociali fino alla metà del nostro secolo [Popper si riferisce al XX secolo] erano giustamente colpiti dalla diffusa miseria economica della popolazione lavoratrice. Ritengo che il programma pratico di riduzione degli orari di lavoro e di aumento dei salari fosse necessario. E ritengo che, nella misura in cui abbiamo realizzato questo programma attraverso le nostre attuali istituzioni sociali, la nostra società attuale sia di gran lunga migliore rispetto a quella del XIX secolo e della prima metà del secolo attuale [il XX].

Tuttavia, i riformatori sociali si aspettavano che una riduzione della miseria economica avrebbe anche significato un aumento della felicità umana in generale. Questa era una convinzione estremamente ottimistica e sbagliata. L'ottimistica convinzione era basata, nel complesso, sulla seguente teoria della natura umana: l'uomo ha dei bisogni che debbono essere soddisfatti. Se non vengono soddisfatti, egli è infelice; se vengono soddisfatti, è felice. Si ritenne che questa felicità consistesse nella soddisfazione dei bisogni, o ne fosse il risultato.

Una seconda e altrettanto importante parte della teoria della natura umana era la seguente: l'uomo è intrinsecamente buono, nel senso che preferisce vivere una vita buona, una vita decorosa, se solo ne ha la possibilità. I vizi umani, e più in particolare l'aggressività, la criminalità e l'alcolismo, sono tutti il risultato emotivo dell'insoddisfazione economica, di bisogni economici insoddisfatti, e scompariranno con essi.

Penso che questa teoria della natura umana, da me qui formulata, sia palesemente falsa. E altrettanto lo è la sua versione modificata che risale a Freud e ai suoi discepoli. Intendo la teoria secondo cui la repressione è analoga all'insoddisfazione economica, e secondo cui le persone saranno felici e buone se solo la repressione, che è tipica della civiltà fino alla metà del secolo attuale [cioè il XX], potesse essere bandita.

Penso dobbiamo ammettere che queste semplici ma ingenuie teorie della natura umana debbano essere messe da parte. Esse debbono essere considerate confutate insieme alle loro varianti. Ma penso anche che non dovremmo essere troppo delusi.

La delusione può essere pericolosa e può facilmente condurre ad una sottovalutazione di ciò che è stato raggiunto, e di ciò che può essere ulteriormente raggiunto.

Ciò di cui dobbiamo renderci conto, a mio parere, è quanto segue. Una miseria evitabile, come la miseria economica, è responsabilità di tutti, e quindi della società o dello Stato: la diminuzione della miseria evitabile è il primo compito della politica pubblica. Ma non dovremmo

né cercare di rendere le persone felici o migliori, né aspettarci di poterlo fare.

La felicità umana e la bontà umana sono terribilmente importanti, ma dovrebbero essere considerate come scopi dell'iniziativa privata, piuttosto che scopi della politica pubblica.

Tuttavia, questa mia formula (che alcuni hanno chiamato "utilitarismo negativo") non deve essere usata come un dogma. Dovrebbe essere interpretata liberamente. Più in particolare, si potrebbe ritenere che l'eliminazione di ostacoli evitabili nel modo di conseguire una vita migliore, o una vita più piena, possa rientrare anche nel campo della politica pubblica. Non voglio sostenere che questo non fosse contemplato dalla mia prima formulazione, ma intendevo certamente dire che la politica pubblica non dovrebbe essere concepita in uno spirito ristretto e dogmatico¹⁶.

COSA POSSIAMO FARE E COSA DOVREMMO TENTARE DI FARE

Se guardiamo indietro alla recente storia sociale delle nostre democrazie occidentali, allora dovremmo unire apprezzamento e critica. Abbiamo certamente raggiunto molto. La gente non è più spinta dalla paura di morire di fame ad accettare terribili condizioni di lavoro. La disoccupazione cronica esiste ancora, ma esiste un sussidio di disoccupazione, e la maggior parte delle persone che lo vogliono davvero e sono in grado di lavorare lavorano¹⁷. È stato anche fatto molto per fornire assistenza medica a tutti, anche se con successo variabile nei diversi Paesi.

Per contro, dobbiamo affrontare le seguenti fondamentali critiche nei confronti del nostro mondo sociale.

1. Ci sono ancora persone che muoiono di fame nel mondo, soprattutto in alcuni dei cosiddetti Paesi in via di sviluppo. Questo è un problema per tutti.
2. C'è ancora un gran bisogno di servizi medici nella maggior parte dei Paesi.

3. Il problema della guerra è ormai generalmente compreso, ma è molto lontano da una soluzione.
4. Forse il fondamentale problema sociale che sottende tutti gli altri problemi è l'esplosione demografica. Dobbiamo risolvere questo problema, per quanto difficile sia, e dobbiamo renderci conto che è difficile risolverlo senza mettere in pericolo la libertà generale¹⁸.

Penso che questi quattro punti – fame, assistenza medica, guerra, aumento della popolazione – siano ben lungi dall'essere esaustivi. Ma sono molto urgenti e importanti, e per lo meno sono punti pratici. Sostengo che noi possiamo fare molto in questi campi e che essi dovrebbero essere riconosciuti tra i problemi davvero urgenti che ogni governo civile dovrebbe avere costantemente all'ordine del giorno.

LA QUALITÀ DELLA VITA

Ma, ci si chiederà, non possiamo fare qualcosa per migliorare la qualità della vita? Penso che possiamo farlo; e penso che abbiamo già fatto molto. Sebbene il successo sia ben lungi dall'essere spettacolare, dobbiamo ricordare che, letteralmente, centinaia di migliaia se non milioni di persone conoscono e amano la musica di Mozart e di Beethoven. Ma ho in mente altri punti. Nelle nostre democrazie, abbiamo fatto grandi esperimenti con la socializzazione di industrie come la produzione di elettricità e di gas, con risultati piuttosto deludenti per quanto riguarda la qualità della vita dei lavoratori interessati, e forse ancora più deludenti quando i lavoratori delle industrie socializzate sono entrati in sciopero: uno sciopero diretto non contro gli imprenditori, ma contro i consumatori, cioè contro l'intera popolazione o, se si preferisce l'espressione, contro l'intera società.

Io non sono contrario agli esperimenti che abbiamo intrapreso, anche se penso che avrebbero dovuto essere fatti in uno spirito meno dogmatico e più sperimentale. Ma penso che dovremmo certamente tentare alcuni ulteriori

esperimenti e, penso, meno rischiosi.

Innanzitutto, dovremmo sperimentare molto di più vari sistemi, come la partecipazione dei lavoratori nelle imprese industriali. Esperimenti sono stati fatti in America, in Francia e in altri Paesi. Ritengo che i nostri Stati democratici potrebbero e dovrebbero interessarsi a questi sistemi; anche se essi dovessero essere complessivamente lasciati all'iniziativa personale e privata, potrebbero essere sostenuti in vari modi: con consigli di persone che hanno studiato alcuni di questi sistemi in tutto il mondo; con detrazioni fiscali, soprattutto nei primi anni; ed anche mettendo a loro disposizione alcuni capitali. Ho in mente soprattutto le piccole o piccolissime unità industriali che sono gestite a beneficio dei lavoratori da alcune persone intraprendenti¹⁹. Esse potrebbero essere di proprietà privata o di proprietà dello Stato, e lo Stato potrebbe non solo fornire consulenti che abbiano studiato tali esperimenti, ma potrebbe anche consigliare l'ubicazione di tali industrie e potrebbe eventualmente fornire e affittare i necessari locali sotto contratto.

Questo suggerimento non è in sintonia con le ideologie che sostengono imprese socialistiche o imprese private, ma se si considerano esperimenti di questo tipo, molto diversi e in parte molto riusciti, non c'è alcuna ragione per cui non dovrebbero essere sostenuti tanto dai socialisti non dogmatici quanto dai sostenitori non dogmatici dell'iniziativa individuale.

Un'altra proposta simile viene suggerita dal desiderio di molti giovani per una vita comunitaria. Anche qui penso che quello che vogliamo siano le opportunità: i giovani che desiderano sperimentare le comunità dovrebbero ricevere consigli, incoraggiamento e, se necessario, un aiuto concreto. Sostengo che questa dovrebbe diventare una questione di politica pubblica. Di nuovo, la responsabilità dovrebbe essere il più possibile individuale: essa dovrebbe essere lasciata nelle mani di promotori. Potrebbe essere una "casa-famiglia", una comunità lavorativa, o ogni altra forma che potrebbe concretizzarsi al di là dei nuovi problemi che debbono affrontare i promotori²⁰.

Mi sembra che i nostri Stati democratici occidentali non

dovrebbero tentare di promuovere tali sistemi essi stessi, ma dovrebbero contribuire a rendere accessibile a nuove fondazioni l'esperienza di altri sistemi di questo tipo, e sostenere tali sistemi, se necessitano di aiuto. Il rischio sarebbe trascurabile. Il possibile guadagno in termini di opportunità di sviluppare nuovi modi di vita sarebbe grande. Ciò che è certo è che molti dei nostri giovani sono ansiosi di sviluppare questi nuovi modi di vita.

APPENDICE

Materiali di lavoro²¹:

[primo foglio di appunti, intitolato:] Per un mondo migliore

1. Introduzione
2. Marx e Mill La Filosofia dei consumi Il Welfare State
3. Le ragioni a favore dell'Utilitarismo Negativo
4. La Situazione dei Musei. Musei e Teatri, Sale da concerto, Concerti. Scuole. Il problema dell'infanzia
5. Il problema dei giovani
6. Il problema delle persone di mezza età
7. Il problema delle persone anziane

[secondo foglio di appunti, senza titolo]

Hecker

Il sogno

Il pensiero forte ascolta i critici sociali, ma li critica!

Schweitzer.

Ciò che intendo con pensiero forte è, più in particolare, il pensiero critico che vede entrambi i lati (o di più) di ogni problema e che cerca d'imparare dai nostri errori.

La storia dell'umanesimo è in gran parte la storia del pensiero socialista.

Felicità. Utilitarismo: Economicismo; ut[ilitarismo] negativo.

Il programma pluralista:

(1) Contenimento della popolazione.

(2) Incoraggiamento e sostegno alle Comuni avviate su iniziativa personale. Fare ricerca su tali tentativi e distribuire tale documentazione alle scuole e alle università.

(3) Riforma scolastica: non-specializzazione.
Incentivazione di collegi del tipo di vita in comune.
Democrazia. Democrazia statunitense. Vietnam.

¹ [Prima versione del Discorso di Popper per il *Sonning Prize*, MB 155, Roth Papers, Box 8, "For a better world (incomplete lecture)", 1973, Macmillan Brown Library, Università di Canterbury a Christchurch, Nuova Zelanda. Vorremmo ringraziare l'archivista e il personale dell'Università di Canterbury per la loro assistenza nel permetterci di accedere a questo materiale. Popper, poco dopo aver ricevuto l'annuncio del *Sonning Prize*, si trovava in Nuova Zelanda, dove, a Christchurch, tenne la *Broadhead Memorial Lecture* su Parmenide, il 7 maggio 1973 (cfr. ora «The World of Parmenides» nel suo *The World of Parmenides*, a cura di Anne F. Petersen, Routledge, London-New York 1998). Scrisse questa bozza probabilmente mentre era in compagnia del suo vecchio amico George Roth, insieme ad una prima versione di quello che poi divenne l'attuale discorso per il *Sonning*; entrambe si trovano nell'archivio a Christchurch. Abbiamo, talvolta, apportato piccolissime modifiche al testo di Popper – come egli chiese di fare a J.S. quando lavorava come suo assistente – per rendere l'inglese più fluente: benché Popper fosse uno scrittore raffinato, in genere doveva rivedere le prime bozze (come questa) per rendere la sua scrittura pienamente idiomatica, in particolare dove aveva inserito alcune correzioni nel corso della scrittura dei suoi manoscritti. Le note che seguono, ad eccezione della nota 2, sono tutte dei curatori].

² J.F. Hecker, *Moscow Dialogues: Discussions on Red Philosophy*, Chapman & Hall, London 1933, p. VII. Si veda anche *La società aperta*, vol. II, nota 4 del cap. 18.

³ [Il testo, a questo punto, contiene alcune correzioni incoerenti; noi abbiamo ripristinato parte del materiale che risultava cancellato, in modo da rendere più agevolmente leggibile quella che sembra essere stata l'ultima versione].

⁴ [Qui seguiva un breve capoverso che è stato eliminato: «Tuttavia, ascoltiamo innanzitutto i critici sociali, coloro che criticano le società esistenti in Occidente. Che cosa dicono?». C'è anche una versione alternativa di questo materiale:

«Ma mi sembra che il pensiero critico sia diventato fuori moda. Al suo posto sentiamo discorsi molto appassionati sulla violenza, sulla rivoluzione e sull'anarchismo. Inoltre, alcune persone condannano la nostra società per non essere riuscita a risolvere il problema della guerra. Ma non è necessaria molta riflessione per rendersi conto che non è possibile sconfiggere l'anarchia a livello internazionale se si ha l'anarchia a livello nazionale. Posso anche capire i nostri giovani uomini e donne, se ne hanno abbastanza della nostra società. Vi sono senza dubbio molte cose che non vanno. Non siamo all'altezza delle nostre convinzioni

morali, e molte delle nostre convenzioni sociali non sono nient'altro che bugie convenzionali e ipocrisia. È importante ascoltare i critici sociali, ma è ancora più importante criticarli. Di solito, la loro critica è diretta contro quello che essi chiamano il sistema sociale del capitalismo. Ma ritengo che queste siano solo parole e slogan, anche se sono state accettate da persone serie»].

⁵ [Popper ripeteva qui la frase tratta dal precedente capoverso: «o quello che essi chiamano il nostro “sistema sociale”»].

⁶ [Popper aveva qui cancellato: «(Gli ultimi due furono tra i primi destinatari del *Sonning Price!*)»].

⁷ [Popper scrisse una migliore alternativa a questo brano, ma non la inserì nel resto della conferenza. Questa versione recita:

«In questo breve discorso desidero difendere due tesi. La mia prima tesi è che è estremamente pericoloso parlare di un “sistema sociale” e lo è ancora di più parlare di due “sistemi sociali”, chiamati “Capitalismo” e “Socialismo”. Ma la cosa più pericolosa è credere che uno di questi due presunti sistemi sia buono e l'altro cattivo, e che il sistema cattivo sia mantenuto in vigore da alcune persone al potere per interesse personale e avidità. Chiamo questa teoria la “teoria cospiratoria della società”. Essa è estremamente influente, ma io affermo che non solo è una falsa teoria, ma che è anche estremamente pericolosa. È una teoria che potrebbe facilmente distruggere l'umanità. La mia seconda tesi è che la forma democratica di governo che le società occidentali hanno sviluppato è la...»].

⁸ [Il capoverso di Popper iniziava con “Innanzitutto...”].

⁹ [Cfr. ALBERT SCHWEITZER, *The Decay and the Restoration of Civilization: The Philosophy of Civilization, Part 1*, traduzione di C.T. Campion, 2ª ed., A&C Black, London 1947; le citazioni sono tratte dalle pp. 75-76].

¹⁰ [Popper aveva contrassegnato questo capoverso in modo tale da lasciar pensare che probabilmente lo avrebbe omesso quando avrebbe tenuto la conferenza].

¹¹ [Si veda la “Prefazione” del Vescovo di Bradford al libro di GILBERT COPE, *Christians in the Class Struggle*, Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, Birmingham 1942].

¹² [Il capoverso proseguiva con la seguente frase, che fu poi cancellata: «tanto corruttrice dei lavoratori con l'erogazione di alti salari, quanto corrotta»].

¹³ [A questo punto è stato eliminato il seguente capoverso:

«In generale, una società può avere istituzioni sociali che sono totalmente ammirevoli, altre che lo sono meno e che potrebbero essere riformate, e altre ancora che sono moralmente intollerabili e dovrebbero essere abolite. Un esempio di un'istituzione totalmente ammirevole è difficile da trovare, e potrebbe sempre essere messo in discussione: tutti gli uomini, e tutte le istituzioni, sono fallibili»].

¹⁴ [Questo e il successivo paragrafo, come sono scritti, consistevano in diversi brevi paragrafi, alcuni dei quali costituiti solo da una lunga frase].

¹⁵ [Riteniamo che Popper possa aver avuto in mente un brano da lui citato in «Epistemologia e industrializzazione», ora ne *Il mito della cornice*, cit., p. 251. Qui Popper si riferisce a J.S. Mill che aveva descritto il Radicalismo Filosofico come il movimento che nel 1830 voleva

«realizzare un miglioramento della società umana con “l’assicurazione del pieno impiego con alti salari di tutta la popolazione lavoratrice”». La citazione di Mill è tratta dalla sua *Autobiography*, cap. 4, 1^a ed., 1873, p. 105; Houghton Mifflin/Oxford University Press edition, a cura di J. Stillinger, 1969, 1971, p. 64 (trad. it. *Autobiografia*, Laterza, Bari 1976, p. 83)].

¹⁶ [Questa e la parte finale del discorso di Popper indicano una modifica delle sue precedenti formulazioni di queste idee (si veda *La società aperta*, cap. 24, i due paragrafi che seguono la nota 15, cap. 5, nota 6 (2), e il cap. 9, nota 2, e soprattutto la fine del saggio «Valori pubblici e valori privati» nel presente volume). Si confronti per qualche critica di Popper su questo punto Sir Edward Boyle, «Karl Popper’s *Open Society*: A Personal Appreciation», in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle, Illinois 1974, pp. 843-858, a cui Popper diede una risposta non molto tempo prima di scrivere il presente saggio].

¹⁷ [Qui Popper aveva scritto e cancellato: «e coloro che non sono troppo esigenti trovano un lavoro»].

¹⁸ [Si confronti, su questo punto, il saggio di Popper «*Was ist liberal?*» («Cos’è un liberale?») nella presente raccolta].

¹⁹ [Non è senza interesse, in considerazione del riferimento alle “piccole o piccolissime unità industriali”, che Popper rispose con entusiasmo al libro di E.F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful*, Blond and Briggs, London 1973 (trad. it. *Piccolo è bello*, Mondadori, Milano 1988) e che ne regalò una copia a J.S. per Natale, quando questi lavorava come suo assistente].

²⁰ [Qui seguiva una frase che è stata cancellata: «Particolarmente preziosi sarebbero gli esperimenti con nuove scuole comunitarie, per esempio, con un collegio gestito da una comunità». Si potrebbe ricordare che Popper stesso visse per un certo periodo dopo la Prima Guerra Mondiale in un ospedale militare abbandonato con altri studenti e venne coinvolto, nell’estate del 1920, nella gestione di un campeggio misto. Cfr. MALACHI HACOEN, *Karl Popper: The Formative Years*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000, p. 90].

²¹ [Questo materiale si trovava insieme al manoscritto di questa versione della conferenza. Lo abbiamo incluso perché indica alcune idee sull’estensione prevista della conferenza, che vanno al di là di quanto fu scritto].

33. LA PROFEZIA STORICA COME OSTACOLO PER LA PACE (1973)¹

È un ovvio compito di tutte le persone ragionevoli fare del proprio meglio per realizzare un mondo migliore. Ma è un compito estremamente difficile. Molti valorosi tentativi di stabilire il paradiso sulla terra hanno prodotto soltanto l'inferno, come l'inferno della guerra e della guerra civile, della ghigliottina, dei campi di concentramento, e dei campi di sterminio.

C'è quindi una grande tentazione: la tentazione di adottare una visione pessimistica della vita e di disperare della nostra civiltà. Molti dei grandi leader intellettuali dell'umanità hanno ceduto a questa tentazione e sono diventati pessimisti. Non nego che ci siano seri motivi per sentirsi incerti e persino apprensivi sul nostro futuro. È certo, tuttavia, che una visione pessimistica può solo peggiorare le cose. Considero quindi l'adozione di una visione ottimistica quasi un dovere.

Ma voglio distinguere tra due tipi di ottimismo. L'ottimismo che io considero un dovere è un ottimismo della speranza, in contrasto con un ottimismo basato sulla certezza o sulla profezia. Quella che sostengo è una visione ottimistica che è disposta ad affrontare a modo nostro le incertezze e i pericoli sulla nostra strada, e che li prende sul serio. È una visione ottimistica che è disposta a riconoscere sia i nostri passati successi che i nostri passati errori, e che è disposta ad imparare da essi. È, soprattutto, una visione basata sulla consapevolezza di quanto poco sappiamo e di quanto poco possiamo prevedere cosa il futuro abbia in serbo per noi. Ed è basata sulla convinzione che quanto il futuro ha in serbo per noi dipenderà in gran parte dalle nostre proprie azioni e reazioni; dalle nostre credenze e teorie.

Ma c'è un altro tipo di ottimismo. Proprio come i pessimisti, come Platone o Oswald Spengler, hanno

profetizzato un declino della civiltà, così vi sono ottimisti profetici: ottimisti che credono in una legge storica del progresso, su cui essi basano la profezia di una necessaria evoluzione verso un mondo migliore. Questo tipo di ottimismo lo ritengo un errore. E intendo qui esaminare questo errore e dimostrare che esso è grave e che crea un pericoloso ostacolo alla pace.

Molti anni fa diedi il nome di “storicismo” alla convinzione che esistono intrinseche leggi dello sviluppo storico che noi possiamo scoprire, e venire a sapere, così, che cosa il futuro abbia in serbo per noi. Parole o nomi come “storicismo” non contano, ovviamente; quel che conta è che la convinzione filosofica da me chiamata “storicismo” è profondamente radicata, e che è soggetta a produrre danno. Lo storicismo è solo una tra le molte convinzioni filosofiche errate che sono pericolose. In effetti, ne esistono di peggiori: non voglio esagerare l'importanza dello storicismo, e non voglio affermare che sia la più pericolosa delle convinzioni filosofiche. Né voglio dire che questa convinzione sia il più grande ostacolo possibile alla pace o che, se fosse abbandonata, la pace sarebbe assicurata. Voglio solo far notare che essa è *uno* degli ostacoli alla pace, e spiegare *perché* sia un ostacolo.

Ma prima vorrei dire qualcosa di più su questo insieme di idee che sono ampiamente e spesso inconsciamente sostenute, e che io ho chiamato “storicismo”.

Lo storicismo è una convinzione filosofica molto antica. Potrebbe originariamente essere sorta da una consapevolezza del cambiamento sociale, o da una sensazione di movimento progressivo. Le sue forme più antiche sono teologiche. Omero spiega le vicissitudini della guerra di Troia come dovute al potere degli dei e ai loro litigi e intrighi. Esiodo parla di un succedersi di epoche storiche: d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro; questa è una teoria del declino, una teoria pessimista, e che introduce due importanti idee storicistiche ampiamente accettate da allora: l'idea di un corso della storia, e l'idea di periodi storici. In forme più recenti di storicismo, quelle che sono diventate anche più importanti sono le forze e le

tendenze storiche e, ovviamente, le leggi della storia.

Abbiamo una sensazione di essere soggetti a queste forze e leggi proprio come siamo soggetti alla forza di gravità e alla legge d'inerzia. E si pensa che queste forze e leggi della storia possano essere scoperte, proprio come Newton scoprì la forza di gravità e le leggi del moto, e che esse possano essere usate per prevedere il futuro corso della storia, proprio come gli astronomi possono prevedere il futuro corso dei pianeti. E proprio come è possibile prevedere un'eclissi solare o lunare, così si pensa sia possibile prevedere, ad esempio, una rivoluzione sociale.

Idee come queste divennero molto influenti nel XIX secolo. Esse sono tanto tipiche di un difensore della libertà individuale come John Stuart Mill, quanto lo sono di Karl Marx.

Nel nostro secolo, idee storicistiche come l'idea di un corso della storia, di periodi, forze, e tendenze storiche, sono divenute talmente parte della nostra atmosfera intellettuale che vengono ampiamente date per scontate. Di solito non vengono notate, non più dell'aria che respiriamo. Esse non solo costituiscono una parte importante della teoria *marxista* della politica, ma sono sostenute da politici di *tutte* le sfumature. Si presume generalmente che sia un'impresa disperata e impossibile "arrestare il flusso della storia", come afferma la frase storicistica, ed ogni politico si sente incoraggiato quando è in grado di convincere se stesso ed altri che "la storia sta dalla nostra parte".

Nel corso della mia vita, le idee storicistiche hanno ispirato sia il fascismo italiano che il nazismo tedesco. Hanno anche fortemente influenzato alcuni politici democratici occidentali. Io sono ovviamente un sostenitore dell'autogoverno. Ma penso possano esserci buoni motivi per l'opinione che la maniera tragica in cui i legami tra i membri del Commonwealth britannico sono stati indeboliti sia in gran parte dovuta all'accettazione, da parte dei politici britannici, di una visione storicistica del colonialismo e del nazionalismo. Questo tipo di storicismo è una convinzione errata e politicamente molto pericolosa, ma essa è costituita principalmente da improvvisazioni,

piuttosto che da teorie coerenti.

Il marxismo, invece, è una teoria storicistica quanto mai coerente. Tra i marxisti occidentali, essa potrebbe non essere più sostenuta in pieno. Ma vi è ancora una forte tradizione storicistica. E, come mostrerò più avanti con l'aiuto di alcune citazioni, questa tradizione è fortemente sostenuta da alcuni eminenti marxisti dell'Est, i quali ritengono che il marxismo sia scientificamente dimostrabile.

Io sono un avversario del marxismo: considero il marxismo una teoria sbagliata ed una pratica che, benché tenda a realizzare il paradiso sulla terra, probabilmente produrrà un inferno. Tuttavia, non voglio mettere in discussione la purezza delle intenzioni che sono l'ispirazione del movimento socialista, e specialmente del marxismo. Queste intenzioni risultano espresse in modo estremamente toccante dal marxista britannico J.F. Hecker nella dedica del suo libro, *Moscow Dialogues* (pubblicato per la prima volta a Londra nel 1933). Hecker vide nella Russia di Stalin un passo decisivo verso²:

un ordine sociale in cui la lotta di classe e di razza non esisterà più, e in cui tutti saranno partecipi di verità, bontà e bellezza.

Trovo questa fede ispiratrice e commovente. Ma è sempre stata un sogno. Quali che possano essere stati i fatti precisi sulla vita nella Russia di Stalin nel 1933, non vi è alcun dubbio che i russi non furono allora, e non lo sono oggi, più vicini di quanto lo siamo noi in Occidente a un ordine sociale in cui tutti siano partecipi di verità, bontà e bellezza. E anche se io guardo al nostro *welfare state* occidentale con occhi critici, affermo che noi in Occidente abbiamo raggiunto un maggiore grado di libertà e di giustizia, e maggiori misure di protezione contro l'oppressione e l'ingiustizia rispetto a qualsiasi altra civiltà di cui siamo a conoscenza; anche se c'è ancora troppa oppressione e ingiustizia, ed anche se non si è realizzata la grande speranza che combattendo la povertà e la tirannia saremmo stati anche in grado di eliminare o almeno di ridurre l'infelicità, l'alcolismo, la droga e la criminalità.

Perciò, anche se ritengo che la nostra società abbia

enormemente bisogno di miglioramento e di riforma, affermo che abbiamo raggiunto molto, malgrado i molti gravi errori che abbiamo commesso.

L'evoluzione della nostra società verso una società più libera e più aperta non è il risultato di leggi storiche impersonali. È, a mio parere, il risultato di un movimento per la libertà che ebbe inizio con la colonizzazione del Nord America e specialmente con la Rivoluzione Americana, trecento anni fa.

Questo movimento ha il suo fondamento in un desiderio di libertà e in un generoso impulso di innumerevoli e sconosciuti uomini a migliorare la sorte dei loro simili, a produrre un mondo migliore. È un movimento destinato ad estinguersi, se dovesse estinguersi questo impulso.

La Rivoluzione Francese, il Marxismo e la Rivoluzione Russa fanno tutti parte di questo movimento. E il regno del terrore di Robespierre e di Stalin sono tra le aberrazioni, gli errori, che questo movimento ha prodotto.

Ritengo, quindi, che il marxismo sia parte di questo movimento. La teoria storicistica di Marx fu uno straordinario *tour de force* intellettuale, un tentativo di spiegare la crescente miseria della classe lavoratrice nei primi anni del XIX secolo. Marx la spiegò come il risultato delle conseguenze non intenzionali di un sistema di libero mercato con una popolazione lavoratrice in eccesso. La sua teoria condusse alla previsione che la miseria doveva continuare a crescere e che doveva produrre una lotta di classe che doveva terminare con l'eliminazione di tutte le classi eccettuata la classe lavoratrice, e che doveva condurre alla creazione di una società con un'unica classe che può essere appropriatamente definita come una società senza classi.

La teoria di Marx non solo fu una struttura filosofica estremamente originale, ma fornì anche un messaggio profetico per il movimento di liberazione: un messaggio non solo di speranza, ma anche di fiducia e di certezza.

Ma la teoria di Marx, il suo "storicismo economico" (come lo chiama Hecker)³, era sbagliata. La sua previsione che la miseria doveva aumentare venne smentita dai fatti: il tenore di vita dei lavoratori salì anche nel corso della

vita di Marx. Tuttavia, anziché accettare questo come una confutazione e rivedere quindi la sua teoria, egli e i suoi seguaci rimasero dogmaticamente attaccati alla teoria. E spiegano l'inatteso aumento della prosperità dei lavoratori con un'ipotesi ad hoc secondo cui i lavoratori traggono profitto dallo sfruttamento coloniale: è lo sfruttamento coloniale a rendere inoperante la legge della crescente miseria. Anche questa ipotesi ad hoc è stata da molto tempo confutata. Tuttavia, ha avuto un'enorme influenza in tutto il mondo. Essa costituisce il contesto ideologico dello stesso termine "colonialismo".

La diminuzione della miseria è la più importante smentita della teoria marxista che fin dall'inizio ebbe l'intento di spiegare l'aumento della miseria. Essa scalza anche la base intellettuale della profezia di Marx dell'inevitabile avvento del socialismo e della società senza classi. Dicendo questo non voglio proporre una profezia alternativa o insinuare che non si arriverà ad un socialismo di qualche tipo o addirittura ad una società senza classi. Voglio solo chiarire che la base intellettuale per la profezia è scomparsa. Nessuna legge ferrea dello sviluppo storico è stata scoperta da Marx o da chiunque altro. In effetti, ci sono ragioni per ritenere che non esistano leggi dello sviluppo storico, e che l'intero approccio storicistico sia sbagliato.

I marxisti affermano spesso che la Rivoluzione Russa dimostra la correttezza delle previsioni di Marx. Questa tesi implica che possiamo identificare la rivoluzione russa con la rivoluzione sociale prevista da Marx. Ma non è così. Marx prevede che la rivoluzione sociale sarebbe iniziata nel Paese che era industrialmente più avanzato, e nel quale, di conseguenza, la legge di aumento della miseria sarebbe stata più fortemente operante. Ma la Russia, all'epoca della sua rivoluzione, era un paese prevalentemente agricolo. La stessa cosa vale, per inciso, per la Cina e per Cuba. In tutti questi Paesi quella che Marx chiama la sovrastruttura ideologica ha cambiato le condizioni materiali di produzione in aperta contraddizione con la teoria marxista.

Con questo voglio concludere il mio breve commento

critico sullo storicismo marxista, e procederò ora a una discussione del mio punto principale. Voglio discutere il modo in cui lo storicismo è diventato un serio ostacolo alla pace.

Penso non vi sia più alcun dubbio che noi e i marxisti dobbiamo cercare di coesistere pacificamente insieme. Penso che questo sia veramente riconosciuto da tutte le parti.

Il fatto che la necessità di una pacifica coesistenza sia generalmente riconosciuta, e che il desiderio di pace sia diventato universale, è di per sé un importantissimo passo verso una pace stabile; ma finora è *l'unico* passo verso la pace, ed il problema della prevenzione della guerra deve ancora essere considerato il più urgente e più difficile di tutti i problemi sociali e politici.

Ultimamente c'è stato senza dubbio un notevole miglioramento nell'atmosfera generale tra le grandi potenze, ma c'è ancora una reciproca diffidenza sulle intenzioni pacifiche. Ogni parte teme un attacco dall'altra parte. Proprio questa paura, più che una reale aggressività, è, a mio parere, il pericolo maggiore. Infatti, questa paura potrebbe indurre una potenza ad anticipare un attacco proveniente dall'altra parte.

Mi sembra chiaro che ogni passo verso una pace più stabile debba essere basato su un trattato di non aggressione, e questo a sua volta deve essere basato su una vera comprensione di ciò che costituisce un'aggressione rispetto a ciò che costituisce una difesa. Ma la difficoltà di una tale comprensione è enormemente rafforzata dalla teoria profetica marxista della storia.

Ciò che voglio qui spiegare è che, alla luce della profezia storicistica marxista, noi occidentali siamo gli aggressori e i guerrafondai.

Infatti, come ci vedono i marxisti?

Secondo la teoria marxista della storia, le leggi ferree dell'evoluzione storica sono leggi del progresso sociale. Esse producono un radicale miglioramento della vita umana. Se non ostacolata dalla forza, la transizione verso un mondo migliore sarà abbastanza sicura. Così, tutti gli uomini rispettabili debbono appoggiare questa rivoluzione.

Quelli che vi si oppongono sono quindi colpevoli; proprio il *loro* miope egoismo è responsabile dell'uso della forza da parte dei difensori del progresso. Secondo Marx, l'oggettività delle leggi storiche del progresso può essere scientificamente dimostrata, e quindi solo la nostra irragionevolezza e la nostra cattiva volontà possono farci rifiutare la nostra collaborazione. Così, resistiamo al progresso, e siamo non solo criminali, ma anche criminali stupidi, perché a lungo andare alla legge ferrea dell'evoluzione sociale non ci si può opporre. Il marxista considera coloro che non collaborano con la legge dell'evoluzione sociale, ma cercano invano di opporvisi, in una maniera perfettamente analoga a quella in cui il credente religioso considera coloro che si oppongono alla volontà di Dio. Ogni forma di resistenza alle leggi dell'evoluzione storica equivale a un uso della forza e, al livello internazionale, la resistenza alle leggi dell'evoluzione equivale a un'aggressione.

I marxisti ci vedono quindi come aggressori. Anche se si rendono conto che l'alternativa di fronte all'umanità è la pace oppure l'annientamento, essi possono tuttavia ritenere che sia sbagliato scendere a compromessi con noi, poiché ogni tentativo di piegare le ferree leggi della storia è controproducente ed in effetti tanto impossibile quanto l'infrangerle. C'è quindi un conflitto tra il desiderio marxista di pace e la sua profezia storica, il suo storicismo.

Può essere utile suffragare questa analisi del modo in cui ci vedono i marxisti con alcune citazioni. Sono state tratte dal messaggio di apertura a un Congresso di Logica, Metodologia e Filosofia della Scienza tenutosi nell'agosto 1971 a Bucarest, e provengono da un eminente leader marxista che si distingue per il suo spirito di indipendenza e, soprattutto, per il suo ardente desiderio di pace: dal Presidente del Consiglio di Stato della Romania. Non può esserci alcun dubbio che le sue dichiarazioni che sto per citare non siano semplicemente propaganda per le masse: esse sono pronunciate con intenzioni serie, e sinceramente credute. Il messaggio è permeato dal desiderio sincero⁴: «di una vita migliore... liberata dal fantasma della guerra». Ma contiene brani come questo: «gli scienziati non possono

non essere a conoscenza delle... sofferenze... [causate dai] tentativi delle forze retrograde di opporsi al nuovo». Gli scienziati non possono non essere a conoscenza «del fatto che queste forze [retrograde] non possono fermare il progresso del mondo [e] non possono... [resistere a lungo] alle oggettive leggi della storia».

Il presidente parla della

Legge... generale dello sviluppo dialettico del mondo. Questa fondamentale verità scientifica pone oggettivamente gli scienziati e i ricercatori – i pionieri della conoscenza – dal lato del nuovo... dell'urgente necessità di progresso contro il vecchio, [che è] un ostacolo... [per] l'evoluzione della società... [per] la soddisfazione delle impegnative richieste di progresso.

E dice che:

non si può impedire che... le aspirazioni dei popoli... per una migliore... vita... [vengano] realizzate, così come i pianeti non possono essere fermati nel loro movimento di rotazione e di rivoluzione. Purtroppo, però, vi sono ancora persone che non riescono a capire la logica ferrea di queste leggi, che pensano di poter far durare il vecchio per sempre, facendo contemporaneamente sì che il nuovo... venga annientato con la forza.

...Ci sono ancora forze nel mondo che... [coltivano] l'idea secondo cui si possa... fermare per sempre l'evoluzione della società.

Non credo che nel mondo occidentale vi siano forze simili, cioè forze che cercano di fermare per sempre l'evoluzione della società: forze che cercano di distruggere le aspirazioni del popolo con la forza. Al contrario, penso che noi in Occidente cerchiamo energicamente di creare un mondo migliore, e un mondo più libero. E vorrei fare appello a quei marxisti che lavorano, secondo le parole del presidente della Repubblica Rumena, «per l'abolizione della... politica di guerra e di aggressione», dicendo loro che dovrebbero riconsiderare la teoria che distorce la loro idea dell'Occidente; infatti, la loro idea di noi come nemici del miglioramento sociale e come aggressori è uno dei gravi ostacoli a quella pace mondiale che essi e noi

egualmente desideriamo.

¹ [Conferenza pubblica tenuta in occasione dell'assegnazione del *Sonning Prize* a Copenaghen, il 25 maggio 1973. Versione tratta dall'Archivio Popper 129.21 e 129.22. La data di consegna del premio è fornita dall'Archivio Popper 129.9. Le note tra parentesi sono dei curatori].

² J.F. HECKER, *Moscow Dialogues: Discussions on Red Philosophy*, Chapman & Hall, London 1933.

³ [Hecker fa pronunciare al personaggio, nel suo dialogo «L'Umanista», la seguente frase: «Avrei preferito chiamarlo [il marxismo] "storicismo dialettico" o qualcosa del genere», p. 76].

Articles May 1971 – February 1972, Meridian and Publishing House, Bucharest 1972, pp. 342-346. La versione citata da Popper si legge molto meglio, ma a fine di riferimento, per quanto siamo stati in grado di giudicare, i brani corrispondenti a quelli citati da Popper si leggono nel modo seguente:

«Le sue aspirazioni per il meglio... libero dallo spettro della guerra, dell'oppressione e della povertà» (p. 342); «Gli uomini di scienza non possono non rendersi chiaramente conto delle sofferenze causate all'uomo dai tentativi compiuti dalle forze retrograde nell'impedire la marcia in avanti del mondo, nella lotta contro le oggettive leggi della storia» (p. 344); «una legge fondamentale dello sviluppo dialettico del mondo. Questo essenziale fatto scientifico pongono [sic!] oggettivamente gli scienziati, i ricercatori – come pionieri della conoscenza – dal lato del nuovo, che esprime le imperiose esigenze della marcia in avanti, contro il vecchio che ostacola l'evoluzione della società, il soddisfacimento delle faticose richieste di progresso» (p. 344); «La realizzazione delle aspirazioni dei popoli al progresso sociale, ad una vita migliore, non può essere impedita, così come ai pianeti non può essere impedito di compiere la loro rotazione e la loro rivoluzione. Purtroppo, ci sono ancora persone nel mondo che non capiscono la logica corretta di queste leggi, che pensano di poter conservare il vecchio per vivere *all'infinito* e distruggere con la forza il nuovo che imperiosamente chiede di esistere» (p. 345); «ci sono ancora forze nel mondo che si oppongono a questi imperativi, a questi desideri vitali degli uomini» (p. 345); «di abolire la politica di guerra e di aggressione» (p. 346)].

⁴ [Popper citava una versione del discorso che non siamo stati in grado d'individuare. Un'altra traduzione del discorso appare come «Message Addressed to the Participants in the Fourth International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, August 30, 1971», in NICOLAE CEAUȘESCU, *Romania on the Way of Building up the Multilaterally Developed Socialist Society: 6 Reports, Speeches*,

34. A BRYAN MAGEE SULLA NAZIONALIZZAZIONE (1974)¹

Fallowfield, Manoar Road, Penn, Bucks, 12 marzo 1974
Onorevole Bryan Magee, 12, Falkland House
Marloes Road
Londra W. 8

Caro Bryan,
sono stato molto felice che finalmente tu abbia ottenuto ciò che sentivi essere la tua reale vocazione, e così anche Hennie. Ti ringrazio molto per le tue due cartoline.

Sto diventando vecchio, ma faccio ancora qualcosa che ho fatto sin dai miei giorni a Vienna: penso ciò che si dovrebbe fare, politicamente, in ogni determinata situazione. (Per inciso, non viene, praticamente, fatto mai, e quasi sempre risulta, in retrospettiva, che sarebbe stato meglio di quello che in effetti è stato fatto).

Mi chiedo se desideri ascoltare cosa ho da dire su questo argomento.

Vedo attualmente due questioni. Una è estremamente difficile; l'altra penso non lo sia.

1. Quella difficile è affrontare il fatto che nella nostra società ciascuno dei tanti piccoli gruppi di uomini (per non dire niente dei grandi gruppi) ha il potere di fermare tutto, per esempio un settore dei lavoratori dell'energia elettrica, dei lavoratori delle aziende telefoniche, o dei medici. Questo è, ovviamente, uno dei principali problemi d'ingegneria [socio-politica]. L'incapacità di risolverlo è alla base della tirannia russa: Lenin non poteva affrontare questa costante minaccia. Così dovette sviluppare una dittatura sui lavoratori.
2. Il problema relativamente facile è quello della nazionalizzazione. Io proporrei, in breve, che lo Stato debba detenere una quota del 51% delle azioni

di tutte le imprese pubbliche (= con azioni quotate allo *Stock Exchange*). Tuttavia, (a) non dovrebbe in generale interferire, a meno che la situazione non lo giustifichi, e (b) solo il 40 o il 41% del reddito dovrebbe andare allo Stato, *tanto per cominciare*. Questo non significherebbe, inizialmente, un vero e proprio shock, dal momento che l'aliquota sulle imprese è del 40% (per quanto ne so). Questo terrebbe quieta la sinistra, e preparerebbe un'atmosfera in cui si potrebbe pensare gradualmente a molte cose. (c) Con questo intendo il pensare a un tribunale o a un'istituzione a cui lo Stato dovrebbe rivolgersi se volesse utilizzare la sua quota di maggioranza del 51% *controllando* la società in questione. Ci sono molti importanti dettagli. Una nazionalizzazione del 100% è una *pessima* mossa, e potrebbe essere evitata su queste linee. (Molti dettagli). Confronta anche il libro di Schumacher², pp. 265-266. (Questo è il motivo per cui te l'ho dato).

Temo che tu possa essere troppo occupato per una lettera come questa. In ogni caso, ho cercato di essere breve. Ti auguro molta fortuna e molto successo,

Tuo per sempre

¹ [Una pagina del dattiloscritto di questo materiale si trova nell'Archivio Popper 322.20; un manoscritto non datato dell'intera lettera si trova a 322.16. Abbiamo seguito il dattiloscritto dove disponibile, a meno che non contenesse errori. Bryan Magee era un vecchio amico di Popper, e scrisse il *Fontana Modern Master* su di lui. I due ebbero un'interessante corrispondenza, specialmente su questioni politiche. Magee era diventato recentemente deputato laburista per Leyton, nell'East London. La lettera è sorprendente, non da ultimo per la disponibilità di Popper a prendere in considerazione idee molto radicali sulla nazionalizzazione, già nel 1961].

² [E.F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful*, Blond & Briggs, London 1973 (trad. it. *Piccolo è bello. Uno studio di economia come se la gente contasse qualcosa*, Mondadori, Milano 1980²].

35. PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE ITALIANA DI *MISERIA DELLO STORICISMO* (1975)¹

Questo breve libro ha una lunga storia; una storia che spiega in parte perché questo libro è così breve.

La sua tesi fondamentale è che la diffusa fede nel determinismo storico e nella possibilità di prevedere razionalmente o “scientificamente” il corso della storia sia una credenza errata. Arrivai a questa tesi nell’inverno del 1919-1920, dopo la Prima Guerra Mondiale, attraverso un’analisi critica della mitologia dell’inevitabile avvento della rivoluzione comunista mondiale.

La mia tesi circa il carattere pseudo-scientifico, pseudo-storico e mitologico delle filosofie profetiche della storia, come quelle di Karl Marx e di Oswald Spengler, maturò lentamente negli anni. Dal 1935 essa aveva preso all’incirca la forma di un abbozzo del presente libro.

Comunicai per la prima volta questo abbozzo nel gennaio o febbraio del 1943, in una conversazione organizzata per me dal mio amico Alfred Braunthal, da tenere nella sua casa di Bruxelles. Il dott. Karl Hilferding, che precedentemente aveva studiato con me, fornì importanti contributi alla discussione, specialmente riguardo alla relazione tra la mia analisi della spiegazione causale (nella mia *Logica della scoperta scientifica*) e la mia analisi della spiegazione storica. Dopo l’invasione del Belgio nel 1940, Karl Hilferding cadde vittima della Gestapo e delle superstizioni storicistiche della Germania hitleriana. Anche sua madre e suo padre vennero uccisi.

Poco dopo la riunione di Bruxelles, tenni una conferenza sullo stesso argomento dietro invito del professor Friedrich von Hayek, nel suo seminario alla *London School of Economics and Political Science*. Tuttavia, ci vollero otto anni prima che questee idee venissero pubblicate. Questo fu in parte dovuto al fatto che il mio manoscritto venne

rifiutato dal direttore della rivista *Mind*, il che mi scoraggiò.

Durante la Seconda Guerra Mondiale, e mentre stavo lavorando al mio libro *La società aperta e i suoi nemici*, spedii il manoscritto rifiutato della *Miseria dello storicismo* al professor Hayek, che lo pubblicò², con tagli minimi³, come una serie di tre articoli nella rivista *Economica*, nel 1944 e nel 1945.

Non pensavo di pubblicare questa serie di articoli nella forma di un libro. Ma il professor Ferdinando di Fenizio la pubblicò in una traduzione italiana nella sua rivista *L'industria*, prima come una serie di articoli, e poi separatamente nella sua *Collana di moderne opere economiche*, destinata ai lettori della sua rivista. Questo portò a un'edizione francese nella forma di un libro, e così, spinto dal mio collega ed amico professor J.W.N. Watkins, preparai un'edizione inglese del libro che fu seguita dalle edizioni americana, araba, olandese, tedesca, giapponese, norvegese e spagnola.

Il titolo del libro, *Miseria dello storicismo*, allude al titolo del libro di Marx, *Miseria della filosofia*; proprio come il titolo del libro di Marx era un'allusione al titolo del libro di Proudhon, *La filosofia della miseria*. E come Marx cercò d'indicare col suo titolo che il suo libro era una critica di quello di Proudhon, così io intendevo indicare con il mio titolo che il mio libro era un'implicita critica a Marx (e di altri tentativi di profezia storica). Ma, a parte alcuni colti marxisti, pochi compresero l'allusione al titolo del libro di Marx. Sembra che neanche l'allusione di Marx a Proudhon sia più molto nota tra persone che si considerano marxiste.

Tuttavia, anche se avevo in mente il marxismo quando criticavo lo storicismo, quelli che sono interessati a una critica a Marx dovrebbero rivolgersi al mio libro *La società aperta e i suoi nemici*, in cui ho offerto una dettagliata analisi dell'argomento centrale di Marx, e ne ho dimostrata l'infondatezza. Nel presente libro non viene tentato nulla di simile, perché non ho voluto ripetere ciò che ho già detto altrove: i due libri si completano reciprocamente, e sono a loro volta ulteriormente completati da alcuni dei saggi pubblicati in *Congetture e confutazioni*. Se considerato

indipendentemente da *La società aperta*, il presente libro dovrebbe essere giudicato estremamente superficiale come critica a Marx. La stessa cosa vale per Hegel, che viene qui citato solo due volte, benché egli sia probabilmente il più autorevole dei padri fondatori dell'approccio che io chiamo storicismo.

Il lettore italiano noterà subito che Croce non viene affatto citato. La ragione è che io ammiro enormemente Croce per ciò che egli fece durante il regime fascista, e che non ritengo di conoscere abbastanza Croce da poterne dire qualcosa che sia realmente degno di nota. Sono certamente d'accordo non solo col suo liberalismo, ma anche col suo atteggiamento critico nei confronti del positivismo, ma dissento dal suo hegelismo. Tuttavia, debbo lasciare ad altri il compito di scoprire dove il suo e il mio uso del termine "storicismo" coincidono, e dove divergono. In ogni caso, io non considero il significato di un'etichetta come quella di storicismo così importante. (Si noti che io distinguo tra "istorismo" [*historism*] e "storicismo" [*historicism*], una distinzione che si è dimostrata sfortunata, perché è stata notata solo da lettori molto attenti).

Benché la critica della filosofia storicistica della storia (piuttosto che della storiografia) sia forse l'argomento centrale del libro, esso non è affatto l'unico. Ho cercato, per esempio, di analizzare alcune delle relazioni tra lo storicismo e il modo di pensare utopistico: il sogno d'instaurare il paradiso sulla terra. Questo mi ha portato inoltre a criticare le idee utopistiche di una pianificazione centrale e di un'economia centralmente pianificata; una critica dal punto di vista della logica e del metodo, piuttosto che dal punto di vista economico. Penso che un'economia competitiva sia più efficace di un'economia centralmente pianificata, ma non ho mai ritenuto che questo fosse un argomento decisivo contro la pianificazione economica centrale: se una simile pianificazione potesse produrre una società più libera e più umana, o anche una società che sia più giusta di una società competitiva, la sosterei, anche se la pianificazione fosse meno efficace della competizione; ritengo infatti che dovremmo essere disposti a pagare un alto prezzo per la

libertà.

Come altri hanno fatto prima di me, sono comunque arrivato alla conclusione che la pianificazione economica centrale, o l'ingegneria sociale nel grande stile olistico (che io ho chiamato ingegneria sociale utopica), è un fuoco fatuo. Essa ci fa impantanare dentro una palude quanto mai pericolosa e decisamente sporca: la palude dell'illimitata burocrazia e dell'illimitato potere dello Stato. È arroganza il cercare d'instaurare il paradiso sulla terra, e si riesce solo a trasformarla in un inferno.

Se non vogliamo che ciò accada, dobbiamo abbandonare i nostri sogni di un mondo *perfetto*. Ma non dovremmo abbandonare i nostri tentativi di rendere il mondo migliore di quanto sia, anche se dovremmo affrontare questo compito con la dovuta umiltà: dobbiamo accontentarci del compito di combattere la miseria, l'ingiustizia, l'oppressione e la corruzione. Ma non dovremmo mai dimenticare che ci saranno conseguenze inintenzionali, non previste e forse nemmeno prevedibili delle nostre azioni, e che sulla bilancia il lato del debito attribuibile ai nostri tentati miglioramenti potrebbe superare il lato del credito.

Infatti, anche nei nostri rapporti personali più diretti tendiamo a commettere gravi sbagli ed errori di giudizio; e questi pericoli possono solo peggiorare se le nostre azioni sono tese ad avere un effetto indiretto: un effetto su quella che chiamiamo "società". Chiaramente, non basta che le nostre intenzioni siano buone: dobbiamo costantemente considerare, in uno spirito di autocritica, le loro conseguenze più lontane per poter correggere in tempo ciò che facciamo. Questo è il metodo di cercare i nostri errori nella speranza di correggerli in tempo, prima che le loro conseguenze inintenzionali diventino troppo grandi per poter essere corrette.

La disponibilità a correggere i nostri sbagli e ad imparare consapevolmente da essi è l'approccio che io ho chiamato "razionalismo critico".

Ritengo che l'approccio critico sia un dovere. Ogni altro atteggiamento è megalomane e irresponsabile, anche se ispirato dalle migliori intenzioni.

Ma non dovremmo lasciare che la critica degeneri in vuota verbosità. Dovremmo insegnare a noi stessi ad essere semplici e chiari nelle nostre critiche, e a criticare una teoria sempre nella forma più energica che ci sia possibile.

Queste considerazioni sono a sostegno dell'esigenza della libertà politica e di evitare l'accumulazione di potere. Infatti, un eccessivo potere politico porta a una situazione in cui gli errori politici non verranno scoperti (cfr. *Miseria dello storicismo*, sezione 24, i paragrafi ai quali sono connesse le note 51 e 52). Anche se ipotizziamo che gli uomini al potere siano ispirati da puro altruismo (piuttosto che, diciamo, dall'intenzione di rimanere al potere), il loro potere tenderà a impedire la scoperta e la correzione critica degli errori fino a quando sarà troppo tardi. In realtà, questo accade frequentemente anche in una democrazia; la democrazia non è una panacea, ma semplicemente una delle condizioni necessarie per arrivare a conoscere le conseguenze sociali delle nostre azioni. Dobbiamo perdonare coloro che non sanno quello che fanno. Ma è nostro dovere fare tutto ciò che possiamo per sapere ciò che si fa.

¹ [Archivio Popper 48.2. Abbiamo tagliato parte della prefazione specifica al contesto italiano (per esempio, i dettagli degli editori delle edizioni italiane dei libri di Popper). Le note sono dei curatori].

² [Popper rivede l'ultima parte della *Miseria dello storicismo* alla luce della sua lettura dell'opera di Hayek, prima di spedirla alla rivista *Economica*. (Si veda, per qualche discussione, l'articolo di Jeremy Shearmur «Popper, Hayek and The Poverty of Historicism. Part I», in *Philosophy of the Social Sciences*, 28, n. 3, pp. 434-450)].

³ [I brani tagliati da Hayek sono riprodotti (con il permesso degli eredi testamentari di Popper) nell'articolo al quale fa riferimento la nota 2].

36. SU LA NUOVA LIBERTÀ (DOPO IL 1975)¹

[*Introduzione*: Nella sua copia delle *Reith Lectures* di Lord Dahrendorf, *The New Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1975 (trad. it. *La nuova libertà*, Quaderni Editrice Bdl, Torino 1977), Popper lasciò la seguente nota priva di data].

Egli [Dahrendorf] nelle sue *Reith Lectures*, *La nuova libertà*, in cui si esprime nei miei confronti con ringraziamenti quanto mai generosi, parla a p. 88 di “un Ufficio di Valutazione Tecnologica”, che egli descrive come «un ufficio con personale costituito da esperti di scienze sociali e naturali che esaminano regolarmente la politica del governo alla luce di scopi dichiarati» che debbono essere criticamente confrontati con gli effettivi risultati conseguiti. Ciò che deve essere valutato è «la traduzione in pratica, e la valutazione di questa pratica alla luce della teoria».

Questo esprime uno dei miei sogni di una politica razionale che vado coltivando da 50 anni.

¹ [Questa nota si trova nella Biblioteca dell'Università di Klagenfurt, Karl Popper-Sammlung, Manoscritti originali, 604].

37. SULLA TOLLERANZA (1981)¹

La tolleranza, a prima vista, non sembra più essere un problema; non, almeno, nei Paesi democratici d'Europa, del Nord America, dell'Australia e della Nuova Zelanda. In queste società aperte, o quasi aperte, dell'Occidente, tutti, o quasi tutti, sono tollerati da quasi tutti gli altri; e tutti, o quasi tutti, credono nella tolleranza; forse persino più fortemente che nella democrazia. Anzi, si crede così fortemente nella tolleranza che c'è qui un serio problema: forse ci siamo spinti troppo in là nel nostro attaccamento emotivo alla tolleranza. Temendo di essere intolleranti, tendiamo ad estendere la tolleranza, come un diritto, anche a coloro che sono intolleranti; a coloro che cercano di diffondere ideologie intolleranti: ideologie che implicano il principio per il quale tutti coloro che dissentono da esse debbono essere eliminati con la forza; ideologie che addirittura considerano tutti i dissidenti come criminali. Ritengo che questo sia uno dei nostri problemi più seri, non tanto da un punto di vista teorico quanto da un punto di vista pratico. E sosterrò che, nel nostro attaccamento all'idea di tolleranza, corriamo il pericolo di distruggere la libertà, e con essa la tolleranza.

Non voglio affermare che il pericolo sia imminente. Ma la salita al potere di varie dittature totalitarie (di Lenin, di Mussolini e di Hitler), la caduta della Cecoslovacchia democratica nel 1948 e la sua invasione nel 1968, e molti altri esempi, dimostrano ciò che può accadere e come può accadere. Abbiamo certamente il dovere d'imparare da questi eventi: dobbiamo imparare dalla storia e dai nostri errori.

L'esagerata paura che anche noi sostenitori della tolleranza potremmo diventare intolleranti ha condotto all'atteggiamento errato e pericoloso secondo il quale dobbiamo tollerare qualsiasi cosa, forse persino atti di violenza; ma certamente tutto ciò che non arriva ad un

atto di violenza. Questo atteggiamento è comprensibile e, in un certo senso, ammirevole. Deriva infatti da quell'intuizione che sta alla base di ogni tolleranza: l'intuizione che tutti siamo fallibili e inclini all'errore: l'intuizione che io potrei avere torto e tu ragione, e che io debbo imparare a diffidare di quella pericolosa sensazione o convinzione intuitiva secondo cui sono io ad aver ragione. Io debbo diffidare di questa sensazione per quanto forte essa possa essere. Anzi, quanto più è forte, tanto maggiore è il pericolo che io possa ingannare me stesso; e, con esso, il pericolo che io possa diventare un fanatico intollerante.

Nessuno ha visto tutto questo più chiaramente, e nessuno lo ha formulato in maniera più bella, di Voltaire. Egli scrive (traduco liberamente)²:

Cos'è la tolleranza? È una necessaria conseguenza del nostro essere umani. Noi siamo tutti prodotti della fragilità: fallibili e inclini all'errore. Perdoniamoci quindi reciprocamente le nostre follie. Questo è il primo principio della legge di natura, il primo principio di tutti i diritti umani.

Ammiro enormemente la formulazione di Voltaire. La sua argomentazione è convincente. È basata sull'intuizione socratica: «So di non sapere, e anche questo lo so a malapena»³. Ciò è sufficiente per esigere che dovremmo tollerarci reciprocamente l'un l'altro. Ma non è affatto sufficiente per la difesa della tolleranza se questa viene attaccata.

Voltaire vide molto chiaramente che la tolleranza deve essere reciproca: che essa è basata sulla reciprocità. Ma non prevede l'avvento di una società democratica in cui la tolleranza è diventata un principio accettato; non solo la tolleranza religiosa, ma anche la tolleranza politica. E non prevede che, in una tale società, sarebbero sorte minoranze che non sono disposte a ricambiare la tolleranza offerta loro dalla maggioranza: minoranze che accettano un principio d'intolleranza; che accettano una teoria della necessità della violenza e che potrebbero persino agire in maniera violenta. Abbiamo ragione di pensare che queste minoranze tenterebbero di abolire la democrazia, la libertà

di parola e la tolleranza, se riuscissero a ottenere il potere anche per un solo giorno.

Il nostro problema è il seguente: Dovremmo o no tollerare queste minoranze? Se non le tolleriamo, sembriamo rinnegare i nostri stessi principi: sembriamo fare concessioni all'intolleranza, e diventiamo così degli ipocriti. Se le tolleriamo, possiamo diventare responsabili della fine della democrazia e della tolleranza.

È vero che nessuno dei grandi difensori della tolleranza – né Erasmo da Rotterdam, né John Locke, né John Stuart Mill – prevede la possibilità di questa situazione particolarmente spiacevole. Tuttavia, dovrei dire che Locke e Mill, e molti di coloro che li seguirono, svilupparono la teoria della tolleranza e della democrazia in maniera di gran lunga sufficiente a dare una risposta perfettamente valida alla domanda: Cosa deve essere fatto in questa nuova situazione? Essi, infatti, dissero chiaramente che la tolleranza non può essere illimitata.

Applicata alla nostra situazione, la risposta, in termini molto concreti, è la seguente: finché queste minoranze intolleranti discutono e diffondono le loro teorie come proposte razionali, dovremmo consentire loro di farlo liberamente. Ma dovremmo richiamare la loro attenzione sul fatto che la tolleranza può esistere solo su una base di reciprocità, e che il nostro dovere di tollerare una tale minoranza finisce quando la minoranza comincia ad agire in maniera violenta. Sorge la domanda: Dov'è che finisce la discussione razionale e comincia l'azione violenta? Questo non sarà facile da decidere in concreto, poiché l'azione violenta comincia con certi atti come l'incitamento alla violenza o la cospirazione per rovesciare la costituzione democratica. Ovviamente, né l'incitamento alla violenza né la cospirazione possono facilmente distinguersi da forme più ammissibili d'azione. Questo, tuttavia, è tipico della maggior parte delle situazioni se considerate in rapporto alla legge. Per esempio, potrebbe essere molto difficile distinguere l'omicidio colposo dall'assassinio o, diciamo, l'incompetenza dal sabotaggio.

La situazione morale e teorica è sempre stata, a mio parere, chiara in linea di principio. Tuttavia, molti si

sentono così fortemente attaccati alla tolleranza da non voler vedere la differenza, per esempio, tra un partito politico nel senso democratico, cioè un partito che rimane vincolato alle regole democratiche anche quando gli capita di raggiungere la maggioranza, e, invece, un partito che cospira – forse in parte apertamente, o del tutto in segreto – per abolire la democrazia. Che un simile partito faccia questo in parte con mezzi democratici o diversamente non conta molto: l'abolizione della democrazia porterà in ogni caso ad un'azione arbitraria, e alla violenza. Ad un simile partito non dobbiamo sottometterci, neppure se ha ottenuto la maggioranza.

Alla domanda se un simile partito abbia il diritto di pretendere di essere tollerato, le teorie della democrazia e della tolleranza forniscono, ritengo, una risposta chiara. La risposta è: no. Non dobbiamo tollerare neppure la minaccia d'intolleranza; e non dobbiamo tollerarla se la minaccia si fa seria.

Ovviamente, dobbiamo – e possiamo – rifiutare le teorie di quanti tentano di giustificare l'uso della violenza. Queste teorie sono sempre essenzialmente le stesse. Esse consistono in accuse secondo le quali la nostra democrazia e la nostra tolleranza sono solo una messinscena, e che proprio noi, i presunti tolleranti, siamo stati i primi che abbiamo usato la violenza, e che la usiamo continuamente. Ovviamente, simili accuse possono sempre venir mosse.

Non dimenticherò mai quante volte ho sentito affermare, specialmente nel 1918 e 1919, che il “capitalismo” vanta più vittime della sua violenza ogni singolo giorno di quante ne vanterà mai l'intera rivoluzione sociale. E non dimenticherò mai di aver davvero creduto a questo mito per diverse settimane prima di avere diciassette anni, e prima di aver visto alcune delle vittime della rivoluzione sociale. Questa fu un'esperienza che mi rese per sempre estremamente critico nei confronti di tutte le affermazioni di questo tipo e di tutti i pretesti per usare la violenza, da qualsiasi parte. Cambiai in parte la mia idea quando Goering dichiarò, dopo che i nazisti erano arrivati al potere con un voto di maggioranza, che egli avrebbe personalmente sostenuto ogni “camicia bruna” che avesse

utilizzato la violenza contro qualcuno; anche se avesse commesso un piccolo errore e avesse sbagliato persona. Poi arrivò la famosa “Notte dei lunghi coltelli”: quella che i nazisti chiamarono così in anticipo. Quella fu la notte in cui essi usarono i loro lunghi coltelli, le loro pistole e i loro fucili; non tanto contro i loro oppositori, non tanto contro gli ebrei, quanto piuttosto contro alcuni dei loro leader più popolari, contro i rivali di Hitler provenienti dai loro stessi ranghi, come Roehm e i molti suoi amici⁴. (Si paragoni tutto ciò al modo in cui Stalin usò i suoi tribunali, più o meno nello stesso periodo – non molto tempo prima della Seconda Guerra Mondiale – per eliminare la vecchia guardia, la vecchia dirigenza comunista, e in seguito molti che lo avevano servito fedelmente, finché egli stesso fu – come molti pensano – eliminato dai suoi stessi boia. O si paragoni il modo in cui Robespierre aveva usato il suo potere contro i suoi rivali, finché egli stesso dovette affrontare la ghigliottina).

Dopo questi eventi in Germania, abbandonai la mia dedizione assoluta alla non-violenza: mi resi conto che c’era un limite alla tolleranza. Ma cosa possiamo replicare oggi all’accusa di essere stati noi, i democratici, i cosiddetti “capitalisti”, i primi ad usare la violenza, e che ancora usiamo la violenza?

Penso che dovremmo affrontare queste accuse affermando con forza quella che ritengo sia la verità. E che dovremmo sfidare i nostri oppositori a dimostrarci che noi siamo in errore, e perché. Ho in mente la verità che le nostre società democratiche occidentali sono le più libere, le più tolleranti, le più eque, e le meno violente società tra quelle che conosciamo: con l’eccezione forse della società eschimese dell’epoca precedente al XX secolo. In questa società c’erano alcuni casi di assassinio o di omicidio colposo, ma non esistevano altre forme di violenza, per quanto ne sappiamo. Questi eschimesi vivevano quasi senza un governo; e l’assenza di violenza potrebbe forse spiegarsi con la bassissima densità della loro popolazione.

Ho spesso detto in precedenza che ritengo la nostra società come la migliore che sia mai esistita. Sarebbe quasi criminale non dirlo, e con la dovuta enfasi, se ci si crede.

Si debbono combattere quelli che rendono scontenti così tanti giovani con il persuaderli che noi viviamo in un mondo terribile, in una specie d'inferno capitalista. La verità è che noi viviamo in un mondo meraviglioso, in un mondo splendido, e in una società straordinariamente libera e aperta. Ovviamente oggi è di moda – ce l'aspettiamo, quasi l'esigiamo, dall'intellettuale – dire il contrario, lamentarsi ad alta voce dei nostri mali sociali, dell'intrinseca ingiustizia della nostra società, e specialmente delle sue terribili disuguaglianze (e forse minacciarci con l'imminente giorno del giudizio, quando otterremo ciò che meritiamo).

Penso che tutto questo sia semplicemente falso.

È perfettamente vero che vi sono poche persone che sono molto ricche. Ma questo cosa importa a me o a te? È certissimamente falso che qualcuno soffra a causa di quei pochi che sono ricchi; per non menzionare il fatto che proprio alcuni di quei pochi che sono ricchi spendono molto del loro denaro in cose come il finanziamento di università, cattedre, borse di studio per studiosi e studenti e, per esempio, istituti per la ricerca sul cancro.

La verità è che, benché le nostre società, le nostre democrazie occidentali, siano ben lungi dall'essere perfette, esse sono le sole società in cui esiste molta libertà; in cui viene fatto molto per l'assistenza dei bisognosi; in cui esiste molta uguaglianza davanti alla legge, ed in cui esiste molta tolleranza. Ovviamente, la nostra società è ben lungi dall'essere perfetta. C'è molto abuso di droghe, di tabacco – che è anch'esso una droga pericolosa – e di alcool; ma queste cose sono molto difficili da evitare, dato che abbiamo a cuore la libertà.

Mi aspetto che verrà risposto: “Ma queste cose sono sintomi, sintomi dell'infelicità dei giovani; ed essi sono infelici per cose come le disuguaglianze sociali e la disoccupazione”. Ma se per disuguaglianze sociali s'intende che alcuni hanno più soldi di altri, allora direi che finché questi altri possono vivere ragionevolmente bene, la cosa non m'importa. La disoccupazione è una questione molto differente.

Sono consapevole del fatto che la disoccupazione sia una

cosa terribile, una vera piaga sociale, il più terribile dei nostri problemi sociali. Certamente non so come curare questa terribile piaga sociale. Alcuni dei miei amici sono famosi economisti, ma ho appena bisogno di dire che essi non sono d'accordo su come curare la disoccupazione. Tuttavia, di una cosa sono certo: se ci fosse una cura conosciuta per la disoccupazione, non ci sarebbe alcuna disoccupazione. Infatti, nessun governo si lascerebbe sfuggire l'opportunità di assicurarsi la sua rielezione.

Tanto per ripeterlo, la nostra società è lungi dall'essere perfetta. Ma una discussione sui difetti della nostra società è benvenuta in tutte le democrazie occidentali; e passi concreti per rimediare ai problemi vengono costantemente compiuti, ed altri ne vengono tentati, in tutte le democrazie: certamente più di quanto sia mai stato fatto prima, e certamente più che in ogni altra forma di società.

Nel tentare di rispondere correttamente a quanti ritengono che la nostra democrazia occidentale e la nostra tolleranza siano una messinscena, la vera domanda è: La nostra democrazia è una tirannia mascherata, anche se potrebbe non sembrarlo? A questa domanda possiamo rispondere nel modo seguente.

Prendiamo come esempio di funzionamento della democrazia l'influenza dell'opinione pubblica in America. L'opinione pubblica rese impossibile al governo usare le armi atomiche sia nella guerra di Corea che in quella del Vietnam, benché sia possibile che l'uso di tali armi avrebbe portato alla vittoria in entrambe le guerre, anziché ad una mezza sconfitta nella prima, e ad una completa disfatta nella seconda. Inoltre, la pubblica opinione fermò la guerra in Vietnam, e portò il presidente Nixon alle dimissioni. La pubblica opinione richiese abbastanza tempo per concretizzarsi, ovviamente. Ma riuscì per la prima volta a fermare una guerra in corso, senza alcuna elezione, solo perché rifiutò di sostenerla ulteriormente. Non conosco alcun altro caso nella storia paragonabile a questa vittoria; una simile vittoria in quella che possiamo considerare una questione morale. Possiamo dirlo senza giudicare se la pubblica opinione avesse ragione, considerando ciò che avvenne nel Sudest Asiatico a partire dal ritiro americano.

Ma i miei esempi dimostrano che la democrazia non è una messinscena.

I miei esempi non dimostrano che la pubblica opinione abbia sempre ragione, o che avesse ragione in questi casi, o che avrà ragione in futuro. Ma questo non può essere dimostrato per nessuna opinione, pubblica o autoritaria che sia. E non è qui la questione. La questione è se la democrazia sia o no una messinscena. E le mie argomentazioni dimostrano, quanto più chiaramente possiamo desiderare, che la democrazia non è una messinscena. Così, è possibile replicare alle tipiche argomentazioni delle minoranze che sostengono la violenza.

Possiamo dire, qui, una o due parole su un punto molto meno importante. Nei primi anni Cinquanta, dopo che la teoria marxista della storia era stata confutata, alcune forme di marxismo degenerarono in vaghe lamentele sulla cattiveria del mondo e della vita, specialmente sul dover vivere nell'inferno del "capitalismo". Anziché una teoria, si offrirono *slogan*, e specialmente il termine "alienazione": la lamentela era che il capitalismo ci stesse alienando dal nostro naturale modo di vita, dal nostro ambiente naturale.

Ebbene, sono dispostissimo ad ammettere che alcuni bassifondi ed altri sviluppi architettonici, in particolare nell'epoca di Marx, fossero terribili e che fossero indubbiamente tipici di quel "modo di produzione", per usare il gergo marxiano, che Marx chiamò "capitalismo". E sono d'accordo sul fatto che le condizioni in cui i lavoratori dovevano lavorare erano anche più terribili. E sono d'accordo sul fatto che, in molti luoghi, le condizioni lavorative sono ancora nell'estremo bisogno di un miglioramento, anche se sono quasi ovunque migliorate al punto da essere irriconoscibili.

Ma non posso prendere i marxisti sul serio quando lamentano a gran voce la tendenza all'alienazione: l'estraneazione dal nostro ambiente naturale.

Infatti, questa tendenza è una delle fondamentali tendenze della vita, dell'adattamento. Il primo gene indifeso che si moltiplicò in un *pool* di enzimi (ipotizzando che ci sia stata una simile cosa) si alienò dal suo ambiente

naturale, dalla sua nicchia ecologica scelta, quando riuscì ad acquisire, per mezzo della mutazione, il suo proprio e specifico corredo di enzimi. In questo modo si costruì il suo proprio ambiente: un ambiente più stabile. Questo è quello che fa l'alienazione in generale. E quando indossiamo un impermeabile in un giorno di pioggia o un caldo cappotto in una giornata fredda, o un paio di scarpe quando attraversiamo un sentiero sassoso, ci alieniamo dal nostro ambiente "naturale" procurandoci, come una chiocciola, il nostro proprio ambiente. Ciò che qui conta è solo se l'impermeabile riesca o no a riparare dalla pioggia, e se o no le scarpe siano troppo strette. Se le scarpe sono troppo strette, cerchiamo di procurarci qualcosa di meglio. Il problema di migliorare le nostre scarpe è un problema molto specifico: esattamente il tipo di problema che la vita risolve, normalmente, con un'ulteriore mutazione, un ulteriore passo nell'alienazione: mettendoci, per esempio, un cerotto per proteggere un callo. Ma lamentarci dell'alienazione in generale è semplicemente sciocco: equivale a lamentarci degli occhiali, dei denti finti e della vaccinazione, anziché essere contenti di averli, e cercare di migliorarli se è necessario.

Torniamo ora alla tolleranza: la tolleranza e la democrazia, e i nostri grandi tentativi di migliorare le condizioni di vita di tutti, vengono costantemente attaccati. Nella misura in cui questi attacchi sono critiche ragionevoli, debbono essere accettati. Ma, ovviamente, si dovrebbe rispondere ad essi se sono errati, e specialmente se provengono da individui o gruppi che desiderano trarre vantaggio dalla tolleranza, ma che non intendono ricambiare praticando a loro volta la tolleranza; individui o gruppi che reclamano diritti senza essere disposti a concederli a quelli dai quali pretendono questi diritti. In tali casi abbiamo non solo il diritto, ma potremmo avere anche il dovere di ritirare la tolleranza nei confronti di coloro che cospirano per distruggerla. La nostra responsabilità è grave.

Per riassumere questo punto: per difendere la tolleranza dai suoi nemici, dobbiamo difendere la democrazia, le sue istituzioni e le sue conquiste. Ma ritengo che dobbiamo

andare molto più a fondo nella questione.

La vera debolezza nascosta dietro la nostra esitazione a difendere dai suoi nemici la democrazia e la nostra almeno ampiamente aperta società, e la debolezza nascosta dietro la nostra grande paura di poter diventare intolleranti nei confronti di coloro che non sono disposti a loro volta ad essere tolleranti, risiede in questo: abbiamo imparato, in effetti, la lezione così splendidamente formulata da Voltaire: che noi siamo esseri umani fallibili e che spesso sbagliamo. E da questo molti di noi sembrano concludere che tutto va bene; che tutto possa essere difendibile. Ne concludiamo non solo che dovremmo ascoltare ugualmente tutti, ma anche che ogni posizione potrebbe essere migliore di ogni altra; in particolare, migliore della nostra; che essere ragionevoli significa non solo essere tolleranti, ma anche riconoscere che tutte le opinioni possano essere difese, che tutte le opinioni siano eguali, siano esse democratiche o totalitarie; oppure, se questo ci sembra troppo forte, troppo dogmatico, che ci sia qualcosa anche nel totalitarismo (e indubbiamente c'è), e nell'insegnare ai bambini ad essere crudeli (e questo indubbiamente non c'è).

Questa è la posizione alla quale i filosofi hanno dato il nome di "relativismo". E molti ritengono che il relativismo sia inevitabile se accettiamo il fallibilismo e così, con Voltaire, prendiamo sul serio la fallibilità umana e la tolleranza.

Replicare al relativismo e rifiutarlo è, a mio parere, della massima importanza. Ed è piuttosto semplice. Fallibilità umana significa che possiamo sbagliare, e che non dobbiamo basarci su ciò che ci sembra vero, o moralmente giusto, poiché potrebbe non essere vero, o moralmente giusto. Ma questo implica che esiste un qualcosa di simile alla verità, e che esistono azioni che sono moralmente giuste, o quasi. Certamente il fallibilismo implica che spesso è difficile arrivare alla verità e alla bontà, e che dovremmo essere sempre disposti ad ammettere di aver commesso un errore.

D'altro canto, il fallibilismo implica che possiamo avvicinarci alla verità, o ad una società giusta. Non

possiamo certo evitare di agire, o di prendere posizione; infatti, anche un'inazione è un'azione, ed equivale a prendere posizione. Quello che tutto ciò c'insegna è che non dobbiamo mai fermare la nostra ricerca critica – altamente critica – della verità, cercando sempre d'imparare da coloro che hanno un diverso punto di vista. Dobbiamo cercare di ascoltare gli altri, e d'imparare dagli altri, in particolare dai nostri oppositori, se vogliamo seriamente avvicinarci alla verità, o scoprire il genere migliore d'azione alla nostra portata. E proprio per questa ragione dobbiamo rifiutare il relativismo.

Tutto ciò potrebbe forse essere espresso nel modo seguente. È ottima cosa dire “È possibile che io abbia torto e tu ragione”; e se entrambe le parti lo dicono, potrebbe anche bastare per una reciproca tolleranza e per una società giusta. Ma per evitare il relativismo dobbiamo dire più di questo. Ciò che dovremmo dire è: “È possibile che io abbia torto e tu ragione; e discutendo le cose razionalmente potremmo essere in grado di correggere alcuni dei nostri errori e potremmo forse, entrambi, avvicinarci alla verità, o agire nel modo corretto”.

Trovo questa formulazione molto importante, e desidero spiegarla in maniera piuttosto approfondita. A questo scopo dividerò innanzitutto la mia formulazione in tre parti; o, direi, in tre principi.

IL PRIMO PRINCIPIO

È possibile che io abbia torto e che tu abbia ragione.

Questa, si potrebbe dire, è una specie di parafrasi dell'idea di Voltaire di fallibilità umana: di essere inclini all'errore, sia per quanto riguarda la verità di un'ipotesi, sia per quanto riguarda l'azione migliore – l'azione più appropriata – da compiere in una determinata situazione. Questo principio sostiene chiaramente la tolleranza, così come la vide Voltaire. Ma sarebbe un grave errore pensare che esso sostenga il relativismo. Al contrario, lungi dall'implicare che se tu e io siamo in disaccordo potremmo entrambi avere ragione, esso implica che può esserci una

visione corretta e una sbagliata di ogni questione, e che, in effetti, potremmo entrambi avere torto.

IL SECONDO PRINCIPIO

Discutendo le cose razionalmente potremmo essere in grado di correggere alcuni dei nostri errori.

Questo secondo principio, ritengo, è estremamente importante. È chiaro che esso presuppone la tolleranza.

Spiegherò innanzitutto cosa intendo con l'espressione "discutendo le cose razionalmente". Con questa espressione intendo il discutere le cose con lo scopo di scoprire ciò che è vero e ciò che è falso, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato; trascurando, per quanto questo sia umanamente possibile, la questione di chi abbia ragione e chi torto; una questione che è molto meno importante. Questa è una descrizione dell'atteggiamento implicito nel discutere razionalmente. Chiaramente, una conversazione razionale, una discussione razionale, implica un atteggiamento che è ben lontano dal relativismo, dal "tutto va bene". Ha come obiettivo la ricerca della verità e l'agire nel miglior modo possibile. E col "parlare" di "discussione", con il sottolineare l'importanza della "discussione" (e specialmente della "discussione razionale", ovviamente), questo secondo principio sottolinea l'estrema importanza del linguaggio umano e del suo uso razionale. In effetti, il nostro secondo principio, il principio della ragione critica, recita: "Parole invece che spade!"⁵. O, in una forma più aggiornata e realistica, recita: "Usa il linguaggio invece di pistole, invece di bombe, invece di armi nucleari!".

Sottolineando l'uso del linguaggio, o delle parole, desidero anche sottolineare che dovremmo usare solamente un linguaggio semplice, chiaro, comune e sobrio; un linguaggio che usi i termini tecnici con estrema moderazione; un linguaggio in cui ogni punto possa essere formulato senza ambiguità in modi differenti, cosicché nulla dipenda dalla nostra specifica scelta delle parole. In breve, un linguaggio in cui le parole non diano problemi.

Invece, il “parlare” – l’uso del linguaggio – conta, e conta davvero molto. Senza linguaggio, senza affermazioni, asserzioni, proposte, ipotesi, teorie, non ci sarebbe nulla di simile alla ricerca della verità.

Noi possiamo avere in mente un punto di vista o una teoria senza tuttavia aver formulato questo a parole; e possiamo poi formularlo in parole dette.

A prima vista, non sembra ci sia molta differenza tra il pensare in modo errato che oggi sia giovedì 12 marzo, o il dirlo. Ma c’è una fondamentale differenza: quando lo diciamo, il nostro pensiero diventa un oggetto al di fuori di noi stessi; e in tal modo diventa aperto alla critica. Finché un pensiero non viene espresso a parole è, per così dire, parte di noi stessi; e quindi non possiamo facilmente scoprire se sia o no sbagliato.

In altri termini, una delle principali funzioni del linguaggio, dal punto di vista della ricerca della verità, è che rende i pensieri possibili oggetti di critica, anche se nessun altro è presente. E se è presente qualcun altro – specialmente qualcuno la cui opinione differisce dalla nostra – allora il linguaggio ci permette quel tipo di esame critico che, in molti casi non troppo difficili, ci aiuta ad eliminare quegli errori umani che Voltaire aveva in mente.

IL TERZO PRINCIPIO

Se discutiamo razionalmente, possiamo avvicinarci entrambi alla verità

Il punto principale, qui, è l’idea di avvicinamento alla verità, anche se non siamo d’accordo.

È importante il poter imparare gli uni dagli altri e vedere quindi che eravamo in errore; anche se alla fine non siamo d’accordo. È importante non esigere troppo da una discussione razionale. Vi sono famose divergenze nella storia della scienza che non portarono ad un accordo. Una delle più famose in questo secolo⁶ è la discussione tra i due massimi fisici del secolo, Albert Einstein e Niels Bohr⁷.

La loro discussione non portò ad un accordo. Peggio ancora, entrambi gli interlocutori della discussione

mantennero quelle che essi ritenevano le loro posizioni originarie, anche se Bohr dovette modificare in qualche modo la sua. Entrambi resero più esplicite le loro posizioni. Entrambi trovarono nuove ed estremamente importanti argomentazioni. Una di queste argomentazioni, pubblicata da Einstein insieme a due suoi assistenti di ricerca nel 1935, è ancora oggetto di ricerca sperimentale, dopo quarantasei anni⁸. Nessuno può negare che si possa imparare molto anche da una discussione inconcludente che non porta a cambiamenti di posizione; e vi sono, ovviamente, molti esempi di discussioni che condussero gli interlocutori ad un reciproco avvicinamento, o addirittura ad un accordo.

Ora torniamo al problema della tolleranza con questi tre principi in mente.

1. È possibile che io abbia torto e che tu abbia ragione.
2. Discutiamo razionalmente.
3. Possiamo avvicinarci alla verità, anche se non raggiungiamo un accordo.

Il primo di questi principi è, come abbiamo visto, identico alla consapevolezza di Socrate e di Voltaire che noi “sappiamo di non sapere”. Il secondo sottolinea l'importanza del linguaggio e della libertà di parola; è perciò strettamente connesso alla tolleranza. Ma esso indica anche i limiti della libertà di parola, specialmente in connessione con i limiti della tolleranza. Il suo scopo deve essere la discussione razionale; vale a dire, la scoperta della verità, piuttosto che l'incitamento delle passioni o la vittoria in un dibattito.

Il terzo principio è che, discutendo, potremmo avvicinarci entrambi alla verità, anche se non raggiungiamo un accordo. È chiaro che questo può essere raggiunto, in una discussione, attraverso una reciproca tolleranza; attraverso la reciproca adozione dell'atteggiamento per cui ciò che dice l'altra persona può, per lo meno, meritare ascolto, e forse di più. La tolleranza è la preconditione di questo atteggiamento, una preconditione della possibilità di correggerci

reciprocamente l'un l'altro, e di avvicinarci così alla verità.

La ricerca della verità, e l'avvicinarsi alla verità attraverso la critica reciproca, è impossibile senza un considerevole grado di reciproca tolleranza. L'accordo è relativamente poco importante nella ricerca della verità: potremmo facilmente sbagliarci entrambi. Gli uomini sono stati fortemente d'accordo, per lungo tempo, su molte dottrine erronee (come il sistema tolemaico del mondo), e l'accordo è spesso il risultato della paura dell'intolleranza o anche della violenza.

Nello stesso tempo questi tre principi riassumono, in breve, l'atteggiamento critico o razionale che, ritengo, è alla base dell'etica. Esso è anche l'atteggiamento ideale dello scienziato, ed anche il metodo della scienza, che è molto semplicemente la discussione critica al servizio della verità. Inoltre, questi tre principi portano alla tolleranza; ma allo stesso tempo presuppongono la tolleranza. Un vero progresso nella scienza è impossibile senza tolleranza, senza il sentirsi sicuri di poter esprimere pubblicamente i nostri pensieri, dovunque possano portarci. Tolleranza e dedizione alla verità sono così due dei principi etici che sono alla base della scienza, e che sono sostenuti dalla scienza. Due altri simili principi sono l'umiltà intellettuale e la responsabilità intellettuale: l'esigenza di non pensare a noi stessi, ma alla verità, e di mantenere l'approccio critico a tutti i problemi fino all'ultimo.

Vi sono ovviamente scienziati che non sono né intellettualmente umili né intellettualmente responsabili, nel senso che io ho in mente; che, per esempio, non riescono mai a dimenticare il loro prezioso Io, e che debbono solo cercare d'impressionare i loro colleghi o il loro pubblico con la loro intelligenza. Essi sono solitamente scienziati di second'ordine, anche se *secondo superiore*⁹.

Non voglio pretendere troppo quando dico che, in generale, la scienza vuole disciplinare i suoi studenti eticamente, e che l'attacco contemporaneo alla scienza non tiene conto di questo punto importante. In ogni caso, la scienza non fallisce mai nel rendere i suoi cultori più tolleranti nei confronti di altre opinioni (anche se spesso

non abbastanza tolleranti): essa stabilisce dei criteri nei suoi tentativi di avvicinarsi alla verità, rendendo contemporaneamente i suoi cultori consapevoli del fatto che noi non sappiamo mai dove abbiamo sbagliato. Non c'è realmente un'autorità nella scienza. I grandi fisici – Galileo, Keplero, Newton, Einstein, Rutherford, Bohr, Eddington, Jeans, Heisenberg, Schrödinger, Dirac – hanno tutti commesso errori qua e là e quasi tutti lo hanno ammesso. Tuttavia, la scienza progredisce: si avvicina sempre di più alla verità. Noi impariamo dai nostri errori, e con il correggere i nostri errori.

Ebbene, credo che si possa dire una cosa simile dell'etica: anche qui possiamo imparare dai nostri errori, e dal correggere i nostri errori. Per esempio, in Occidente abbiamo imparato, dopo molti secoli di intolleranza e di violenza, ad essere tolleranti e a odiare la violenza.

Questo non vuol dire che non commettiamo talvolta nuovi errori, forse innamorandoci di nuove mode; forse mode intellettuali di notevole influenza, quali il terrorismo, il relativismo, o addirittura una devozione assoluta per la tolleranza.

Io sono quanto mai sospettoso delle nuove mode, che spesso producono un nuovo gergo, una nuova intolleranza, una nuova pretenziosità, e pretese eccessive. Ma benché io abbia 79 anni e non ami, come sapete, le mode, ho ancora la grande ambizione di diventare il fondatore di un nuovo tipo di moda: sogno di rendere di moda l'umiltà intellettuale. Penso che tutti i grandi scienziati siano stati intellettualmente umili; ma ciò che spero è di instaurare questa moda tra i tecnici, i medici, gli intellettuali e i giornalisti. Ho in mente specialmente queste professioni: uomini di medicina, giudici e giuristi in generale; architetti e i più importanti funzionari statali: i nostri padroni *incivili* (come li chiamava Churchill)¹⁰, e i politici.

In effetti, ho degli argomenti per una nuova etica professionale che desidero sottoporre alla vostra attenzione, e per una discussione generale. Questi argomenti sono connessi al problema della tolleranza. Infatti, la nuova etica che desidero sostenere è anti-autoritaria, in contrasto con quella che chiamerò la

vecchia etica professionale. L'autorità è quasi sempre intollerante. Gengis Khan sembra essere stato un'eccezione, almeno per quanto riguarda la tolleranza religiosa.

La vecchia etica delle professioni – o, se preferite, la vecchia etica degli intellettuali – era basata dichiaratamente, proprio come quella nuova, sulle idee di verità, di razionalità e di responsabilità intellettuale. E tuttavia, i due modi di pensare alla verità, alla razionalità e alla responsabilità intellettuale sono molto differenti.

Il vecchio ideale era quello di dimostrare la verità, se possibile, con una prova logica. Essa tendeva alla certezza; ad una “giustificazione conclusiva per ogni argomento”¹¹, per ogni tesi pronunciata.

Il corrispondente ideale personale era, al livello più alto, il raggiungimento della saggezza, benché non nel senso socratico: “Sii saggio e conosci te stesso; che tu sappia di non sapere!”, era il motto di Socrate. La saggezza di quella che chiamo la vecchia etica professionale era molto differente. Il suo imperativo era: «Conosci tutto nel tuo campo: sii un esperto! Se il tuo campo è ristretto, allora diventerai un'autorità in un campo ristretto, uno specialista. Se il tuo campo è vasto, allora dovresti essere un'autorità in un campo vasto: un esperto di cose universali, un uomo saggio, un filosofo. In ogni caso, dovresti diventare un'autorità nel campo di tua scelta: dovresti essere in grado di giustificare, di dimostrare, ciò che affermi di sapere. Devi essere pienamente responsabile di ciò che dici, altrimenti sei una finta autorità, un impostore e dovresti essere smascherato e punito con il disprezzo generale».

«Ma se sei autentico, se puoi dimostrare ogni cosa e così sei diventato un'autorità – se sei riconosciuto come un'autorità –, la tua autorità non sarà mai messa in discussione. Infatti, se mai dovesse essere messa in discussione, allora colui che la mette in discussione sarà considerato da tutti come merita: un impostore, un imbrogliatore e anche peggio: un uomo che cerca di minare le istituzioni sulle quali tutte le professioni sono basate e che cerca di minare la fiducia universale in queste istituzioni. Ma su questa fiducia è basata la società».

La vecchia etica che sto descrivendo proibiva di commettere errori. Un errore era inaccettabile, quasi imperdonabile, e perciò non poteva mai essere ammesso. Si supposeva che un'autorità fosse quasi un superuomo: che fosse al di sopra degli errori.

Non ho bisogno di dirvi che questo genere di etica professionale è intollerante e che ci sono sempre stati alcuni grandi uomini – per esempio, Voltaire o Bernard Shaw – che l'hanno combattuta. L'arma migliore era, ovviamente, l'ironia e la risata.

Tuttavia, gran parte di questa etica è ancora viva; e solo molto recentemente la professione medica, per esempio, ha cominciato ad abbandonarla. Domina ancora tra i giudici. Altrimenti, un incredibile recente errore giudiziario non avrebbe avuto possibilità di accadere¹².

Ebbene, io penso sia ovvio che quella che ho chiamato la “vecchia etica professionale” non sia più sostenibile. La sua base, che non fu mai eticamente accettabile, è scomparsa con le rivoluzioni nella scienza, e con la rapida crescita della conoscenza scientifica e della tolleranza. Nessuno può più essere un'autorità nel campo della scienza. Se mai qualcuno è un grande esperto, può essere certo che non lo rimarrà a lungo. E la più o meno universale accettazione del carattere congetturale della scienza ha anche significato un cambiamento fondamentale nell'atteggiamento degli scienziati nei confronti delle confutazioni.

Nella prospettiva di tutto questo, l'accettazione di una nuova etica professionale mi sembra inevitabile. Io propongo i seguenti principi:

1. Noi sappiamo, congetturamente, ben più di quanto chiunque possa mai padroneggiare completamente.
2. Questo vale anche per coloro che ancora si considerano degli specialisti. Infatti, ogni conoscenza specialistica è soggetta ad essere abbattuta.
3. La nostra conoscenza può essere solo congetturale, vale a dire incerta e limitata; la nostra ignoranza è necessariamente infinita. Cominciamo ora a sapere quanto poco sappiamo: proprio l'aumento della

conoscenza dimostra che Socrate aveva ragione. Queste verità sono diventate esperienze pratiche quotidiane per la maggior parte degli scienziati.

4. Errori vengono commessi ogni giorno in ogni campo. La vecchia idea che un'autorità possa evitare errori e debba evitarli deve ora essere riconosciuta essa stessa come un errore. La terribile verità è che le autorità erano costrette dalla vecchia etica a coprirsi reciprocamente i loro errori.
5. È di qui, dal lato pratico, dal fatto che commettiamo così tanti errori, che possiamo iniziare la nostra riforma etica: poiché gli errori sono inevitabili, dobbiamo modificare il nostro atteggiamento nei loro confronti. Bisogna ammettere che vi sono ancora errori colpevoli, errori che avrebbero certamente dovuto e potuto essere evitati; e che naturalmente vi sono casi limite. Ma la maggior parte degli errori che costantemente commettiamo sono semplicemente dovuti alla fallibilità umana, alla nostra difficilmente evitabile ignoranza umana, o al fatto che non siamo stati sufficientemente abituati all'autocritica: al fatto che un atteggiamento autocritico è molto difficile da raggiungere, e che difficilmente è parte della nostra educazione.
6. Io suggerisco che il primo comandamento della nostra nuova etica professionale dovrebbe essere: *Impara dai tuoi errori.*

Vi sono alcune altre lezioni che possono essere tratte da ciò, innanzitutto: *Impariamo tutti dai nostri errori.*

Non è importante che un errore si stato commesso da me o dal mio vicino: dobbiamo tutti guardare innanzitutto ai nostri propri errori, ma se il mio vicino attira la mia attenzione su un errore, dovrei essergliene grato.

Dobbiamo imparare che in questa ricerca degli errori non ci dovrebbe essere nessun atteggiamento di denigrazione connesso alla scoperta dell'errore di un'altra persona.

Dovremmo assumere l'atteggiamento per il quale, nella ricerca di errori, siamo tutti uniti insieme. Dobbiamo

cooperare, poiché solo in questo modo i differenti punti di vista possono essere messi in relazione con i nostri problemi. Questo è importante, perché per ciascuno di noi, avendo affrontato la nostra congettura da una determinata angolatura, con un nostro arsenale mentale estremamente limitato, è impossibile pensare a tutte le possibili fonti d'errore.

La cosa principale è scoprire gli errori e correggerli quanto prima possibile, prima che ne derivi un eccessivo danno.

Così, l'unico peccato imperdonabile è quello di coprire un errore. Dobbiamo eliminare l'impulso che porta a questo comportamento. Questo impulso era molto forte sotto l'influenza della vecchia etica.

Dobbiamo imparare che l'autocritica è la cosa migliore; e che la critica reciproca, che è sempre necessaria, e che ci serve per imparare l'autocritica, è quasi altrettanto un bene.

Se sogno un'utopia democratica, questa sarà un'utopia in cui un candidato al Parlamento possa sperare di attrarre voti vantandosi di aver scoperto nel corso dell'ultimo anno 31 errori da lui commessi e di essere riuscito a correggerne 13; mentre il suo avversario ne ha scoperti solo 27, sebbene abbia dichiarato anche lui di averne corretti 13. Non ho bisogno di dire che questa sarebbe un'utopia di tolleranza.

¹ [Questa conferenza, tenuta il 13 marzo 1981 all'Università di York, fu pubblicata la prima volta in SUSAN MENDUS - DAVID EDWARDS, *On Tolleration*, Clarendon Press, Oxford 1987, pp. 17-34 (trad. it. *Saggi sulla tolleranza*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 25-47). Era originariamente intitolata "Tolleranza e responsabilità intellettuale", ma abbiamo modificato il titolo per evitare confusione con "Tolleranza e responsabilità intellettuale (rubato a Senofane e a Voltaire)", una conferenza differente che risulta inclusa nel libro di Popper *Alla ricerca di un mondo migliore*. La presente versione è tratta dalla copia di Popper di *On Tolleration*, ora nel Popper Nachlass ("lascito Popper") all'Università di Klagenfurt, in cui Popper ha apportato una piccola correzione].

² Cfr. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (1764) [pubblicato in francese, in Italia, da Loffredo, Napoli 1977]. Alla voce "*Tolerance*"

Voltaire scrive: «Qu'estce que la tolérance? C'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature».

³ Cfr. quanto ho scritto ne *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1, cap. 7.

⁴ Cfr., per esempio, WINSTON S. CHURCHILL, *The Second World War*, vol. 1, Cassell, London 1948, pp. 75-79 (trad. it. *La Seconda Guerra Mondiale*, vol. 1, *Da guerra a guerra*, Mondadori, Milano 1979).

⁵ Slogan che in lingua inglese sfrutta un gioco di parole non riproducibile in italiano, ossia *words instead swords* (n.d.t.).

⁶ [Cioè il XX secolo].

⁷ Questa discussione è riassunta da Niels Bohr nel suo «Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics», in PAUL ARTHUR SCHILPP (ed.), *Albert Einstein, Philosopher-Scientist*, Library of Living Philosophers, Evanston, Illinois 1949, pp. 201-241 (trad. it. «Discussione con Einstein sui problemi epistemologici della fisica atomica», in ID., *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Edizioni scientifiche Einaudi, Torino 1958).

⁸ [A. EINSTEIN - B. PODOLSKY - N. ROSEN, «Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?», in *Physical Review*, 47, 1935, pp. 777-780 (trad. it. «Può la descrizione quantomeccanica della realtà fisica essere considerata completa?», in ORESTE NICROSINI, *Paradosso EPR e teorema di Bell*, Dipartimento di fisica nucleare e teorica, Pavia 1991, pp. 15-22)].

⁹ [Allusione a una scala di valutazione ampiamente utilizzata nelle università britanniche, in cui i gradi vengono classificati in: primo, secondo superiore, secondo inferiore, e terzo].

¹⁰ [Si veda su questo «La società aperta e lo Stato democratico», in questo volume, nota 11 (per quanto riguarda l'aggettivo *incivili*, esso è evidentemente usato da Churchill in intenzionale contrasto con l'espressione *civil servants* con cui in inglese vengono chiamati i «funzionari statali», n.d.t.)].

¹¹ Cfr. RUDOLF CARNAP, *Die logische Aufbau der Welt* (1^a ed. Berlino 1928, 2^a ed. Amburgo 1961), prima frase del primo nuovo paragrafo a p. xix; cfr. anche l'argomento in favore del metodo geometrico di Spinoza [*stammbaumartige Zurückführungssystem*] a metà di p. xviii, e la strana idea che questo metodo fosse del tutto nuovo in filosofia. [Cfr. *The Logical Structure of the World and Pseudo-problems in Philosophy*, trad. di Rolf A. George, Routledge & Kegan Paul, London 1967, p. xvii: «Questa richiesta di una giustificazione e di una base conclusiva di ogni tesi...»; e il primo paragrafo a pagina xvi].

¹² Cfr. LUDOVIC KENNEDY (ed.), *Wicked Beyond Belief: The Luton Murder Case*, Granada (Panther), London 1980. Si vedano in particolare i due contributi di Lord Devlin. Ma tutto questo incredibile libro dovrebbe essere studiato: la legge è davvero oltre il credibile (si veda il contributo del deputato Bryan Magee) così come lo è, davvero, il brutale assassinio.

38. L'IMPORTANZA DELLA DISCUSSIONE CRITICA

Un argomento a favore dei diritti umani
e della democrazia (1981-1982)¹

Sessant'anni fa, nasceva un grande fisico. Per il bene di tutti noi, egli divenne un grande pensatore, un grande umanitario, un grande eroe e, soprattutto, un sincero cercatore di verità.

I grandi successi di Andrei Sacharov come fisico furono riconosciuti nel 1953, quando, all'età di 32 anni, divenne membro a pieno titolo dell'Accademia delle Scienze. Suppongo che questo e gli altri grandi onori che egli ricevette fossero collegati al suo fondamentale lavoro sulla bomba all'idrogeno. Comunque sia, egli, come quegli scienziati atomici che in Occidente fondarono il famoso *Bulletin of the Atomic Scientists*, divenne molto preoccupato per le armi nucleari. Fin dal 1957, egli dedicò la sua vita a fare tutto il possibile per ridurre il più terribile pericolo per l'umanità: il pericolo che è una conseguenza delle straordinarie scoperte nella teoria atomica che, a causa di Hitler, portarono agli armamenti nucleari e alla corsa agli armamenti che potrebbe così facilmente portare alla distruzione della vita sulla terra.

Per il suo lavoro a favore della pace e per la sua dedizione alla sua davvero eroica lotta per la pace e per l'umanità, Sacharov ricevette il Premio Nobel per la Pace nel 1975. Ma sembra che questo lavoro, ispirato tanto dal suo patriottismo quanto dal suo amore per l'umanità, fu difficile da apprezzare dai governanti del suo Paese. Questo era prevedibile; e Sacharov stesso se lo aspettava. Infatti, egli criticò severamente e senza timore sia le politiche dei Paesi dell'Est, sia quelle dei Paesi occidentali. Ed una severa critica è, come è comprensibile, raramente ben accolta da coloro le cui idee e azioni vengono criticate.

Ebbene, la suprema importanza della critica e della discussione critica – della *libera* discussione critica – mi sembra essere al centro del pensiero di Sacharov. Per questa ragione, ho fatto del problema della discussione critica il centro di questo saggio. Molte delle osservazioni che farò sono dovute a Sacharov; e le altre mie osservazioni sono tali che, spero, godrebbero della sua approvazione. Ma poiché che non so nulla di lui e della sua opera, tranne ciò che è stato pubblicato in inglese, non posso, ovviamente, essere certo della sua approvazione; e la responsabilità di ciò che dico è, ovviamente, soltanto mia.

Dunque, io sostengo, insieme a Sacharov, che vi sia il più urgente bisogno di critica, di una libera discussione critica. Questa discussione deve essere libera nel senso che le teorie dovrebbero essere liberamente proposte e le loro conseguenze liberamente esaminate. La discussione non può e, a mio parere, non deve essere libera nel senso che si possano liberamente diffamare coloro che per caso sostengono una teoria attaccata dalla critica. Vi è una tendenza quasi universale, forse una tendenza innata, a sospettare della buona fede di un uomo che sostiene opinioni differenti dalle nostre, al di là del fatto che tali opinioni siano di carattere religioso, scientifico o politico. Questa tendenza è, certamente, diffusa tanto in Occidente quanto nei Paesi dell'Est; e le uniche persone la cui formazione professionale si contrappone in qualche modo a questa tendenza sono gli scienziati che svolgono ricerche nelle scienze naturali. Questa tendenza è stata per molti secoli la fonte d'intolleranza religiosa e di persecuzione religiosa; e, per queste e altre ragioni, dovremmo tutti fortemente combatterla e reprimerla in noi stessi. Essa mette ovviamente a repentaglio la libertà e l'obiettività della nostra discussione, se attacchiamo una persona anziché attaccare un'opinione o, più precisamente, una teoria. Dobbiamo tutti imparare ad essere puristi in questa materia. È estremamente auspicabile che in una discussione critica la teoria da criticare sia formulata in modo chiaro e semplice e che le ragioni messe in campo per un suo rifiuto vengano chiaramente esposte, e siano

indipendenti dalle motivazioni di coloro che la sostengono. Ovviamente, può essere ammissibile nominare una persona e dire che lui o lei effettivamente sostiene la teoria criticata. Ciò è a volte necessario per rendere chiaro che non si sta lottando contro i mulini a vento.

Ma non dovremmo mai imputare motivazioni a coloro che sostengono una teoria errata. Dopo tutto, ognuno di noi commette errori, errori gravi, in ogni momento. Dovremmo ricordare ciò che ebbe a dire Voltaire: «Che cos'è la tolleranza?», *chiede Voltaire*². Ed egli risponde: «È una necessaria conseguenza del nostro essere umani [e quindi fallibili]. Noi siamo tutti prodotti della fragilità: fallibili e inclini all'errore. Perdoniamoci quindi reciprocamente le nostre follie. Questo è il primo principio della legge di natura [il primo principio dei diritti umani]».

Il principio di tolleranza di Voltaire è, in effetti, la base di ogni discussione razionale. Senza di esso, la discussione razionale è impossibile. Ed esso è la base di ogni autoformazione. Senza ammettere coscientemente la nostra fallibilità a noi stessi, non possiamo imparare dai nostri errori; diventiamo dei dogmatici infallibili.

È merito delle scuole nelle quali Sacharov venne educato e della formazione scientifica che ricevette – ma, soprattutto, della sua dedizione alla verità – il fatto che egli poté cambiare la sua opinione su molti punti in un modo veramente critico e rivoluzionario. Non sto parlando della questione di quale sia stato il risultato di questo cambiamento di opinione: questa è un'altra questione. Sto parlando del cambiamento in quanto tale: della capacità di cambiare radicalmente la propria opinione; della differenza tra una mente dogmatica e una mente critica. Alcune persone sono totalmente inflessibili. Altre hanno la capacità di cambiare le loro teorie solo una volta. Ma la capacità di pensiero critico, di rivedere ripetutamente la propria teoria è, purtroppo, molto rara. Tale capacità sembra essere il risultato di esercizio, di partecipazione a molte libere discussioni critiche, e di autoformazione. Comunque sia, Sacharov ha dimostrato di possedere questa capacità. E, ancora più importante, egli è stato in grado di

modificare criticamente le sue teorie sociali e politiche, malgrado il fatto che non sia stato aiutato, ma ostacolato, dalla maggior parte delle critiche mosse contro di lui. Ed egli è stato ostacolato non solo dalla critica vera e propria, ma anche dalla sua precaria situazione in generale. Chiaramente, egli era preparato a compiere grandi sacrifici; e corse grossi rischi.

Ho letto da qualche parte che Sacharov era stato accusato di agire in modo tale da essere lodato in Occidente. Posso solo dire che, per quanto io ne sappia, in Occidente egli ricevette molti più elogi per le sue vecchie teorie che per quelle più recenti. E questo non può averlo sorpreso; infatti, nelle sue pubblicazioni più recenti egli criticava queste teorie precedenti, che erano forse diventate quelle più di moda tra gli intellettuali occidentali. Egli li definì come “*faddist*” (“fissati”). Quindi, egli non pensava certamente ad elogi o a riconoscimenti, o alla fama, nei Paesi dell’Est o in Occidente. Perseguiva altri obiettivi, gli unici scopi che vale la pena perseguire: egli cercava di arrivare un po’ più vicino alla verità, anche se doveva contraddire alcune cose che aveva detto in precedenza. E cercava di pensare a ciò che si potesse fare per salvare il suo Paese, e l’umanità nel suo insieme, dalla distruzione. Questi sono davvero gli scopi che vale la pena perseguire, ed essi sono degni di uno scienziato, di un grande scienziato.

La distinzione tra modi dogmatici di pensare e modi critici di pensare è di grande importanza. Dal punto di vista della biologia, il dogmatismo corrisponde a una *manca*za di adattabilità; e, poiché la vita richiede un continuo adattamento ad un ambiente continuamente mutevole, il dogmatismo – e soprattutto l’inflessibilità di una società – porta quasi necessariamente allo sterminio. Il pensiero critico corrisponde all’adattabilità. Esso è, come l’adattabilità, decisivo per la sopravvivenza. Darwin potrebbe aver parlato della sopravvivenza dell’adattabile, piuttosto che della sopravvivenza del più adatto; o potrebbe aver detto che gli organismi più adatti sono quelli che sono i più adattabili. Essi sono certamente non i più grandi o i più forti. A livello intellettuale, questo significa

che i pensatori più autocritici, i pensatori più ricchi di fantasia, i pensatori più flessibili, sono necessari per ogni società, se l'umanità deve sopravvivere. Oppure, per usare un'altra espressione, i pensatori più rivoluzionari sono quelli che possono compiere rivoluzioni nelle loro menti ricche di immaginazione; quelli che possono provare rivoluzioni differenti nelle loro menti, confrontarne i risultati, e scegliere la migliore. Questo è esattamente il modo in cui la *scienza* progredisce. Queste rivoluzioni intellettuali, eseguite nella propria mente o su carta, sono ovviamente di gran lunga superiori, di gran lunga più economiche, e con esito di gran lunga migliore, delle rivoluzioni compiute uccidendo persone. Usa parole, anziché spade³. Usa teorie sperimentali, anziché testate esplosive! Questo è il metodo dell'intelletto. Esso non solo è il metodo umano, ma anche quello infinitamente più efficace e di maggiore successo. È chiaramente il metodo che Sacharov adottò quando rinunciò a forgiare "spade". Da grande scienziato qual era, egli aveva sempre usato questo metodo anche quando *stava* forgiando "spade".

In effetti, si può vedere la storia dell'umanità in molti modi, come una guerra di classi o come una guerra di religioni o di ideologie, o forse anche come una guerra di razze. Ma forse il modo più convincente, come insinuato da Marx, è quello di vederla come una guerra tra mezzi di produzione, tra mezzi e strumenti più o meno migliorati. Questa, tuttavia, sarebbe una guerra tra modi dogmatici e critici di pensare, o tra una minore e una maggiore flessibilità mentale.

Nella storia, i meno flessibili erano di solito nella maggioranza. E, come Luigi XIV, Napoleone, il Kaiser Guglielmo o Hitler, avevano solitamente un'organizzazione monolitica ed estremamente centralizzata. E spesso sparavano il primo colpo. I più flessibili erano spesso i meno ben disposti; ed erano nella migliore delle ipotesi un'alleanza di Stati, di Stati nei quali c'erano due o più partiti in competizione per il potere. Malgrado ciò, questa era flessibilità, pensiero critico, ciò che infine contava.

Questo che sto cercando di descrivere come pensiero critico o flessibile, in contrasto con l'inflessibilità

dogmatica, è semplicemente *il metodo d'imparare dai nostri errori*. Siamo tutti fallibili, siamo tutti inclini all'errore; in effetti, commettiamo errori in ogni momento. A livello biologico, si verificano molti errori, soprattutto sotto forma di mutazioni sfavorevoli. E la selezione naturale consiste nell'eliminazione di questi errori eliminando l'organismo che è il vettore dell'errore. A livello umano, il dogmatismo spesso significa che un uomo non impara dai propri errori, ma perisce con essi. Il pensiero critico consiste nel formulare in un linguaggio umano, e quindi al di fuori della nostra percezione soggettiva, le nostre teorie congetturali, che sono spesso errate: effettivamente, di gran lunga più spesso che no. Ciò divenne possibile con l'invenzione del linguaggio umano, della scrittura, e soprattutto della stampa. Questo ci permette di sottomettere queste teorie ed ipotesi alla discussione critica, e quindi di esporle alla potente forza della selezione naturale, senza alcun pericolo per noi. In realtà, facciamo di più: le sottoponiamo ai test più rigorosi che siamo in grado d'immaginare; aggiungiamo alla pressione della selezione *naturale* la pressione della selezione *artificiale* escogitata dalla nostra ingegnosità. Lo facciamo con l'aiuto della discussione scientifica, in cui facciamo appello ai risultati dei nostri test sperimentali ingegnosamente progettati.

In questo modo, *lasciamo che le nostre ipotesi, le nostre idee, muoiano al posto nostro*. Questo è precisamente ciò che fanno gli scienziati. Il cosiddetto metodo scientifico non è altro che questo: un tentativo di eliminare i nostri molti errori di pensiero; quanti più sono, tanto meglio è. È una forma del metodo di tentativo e di eliminazione dell'errore. È il modo in cui impariamo dai nostri errori e in cui possiamo rendere feconde le nostre ipotesi quasi sempre errate.

Per questa ragione, un vero scienziato non si sognerebbe oggi di attaccare personalmente un altro scienziato per aver proposto una congettura errata. Egli, infatti, sa fin troppo bene che quasi tutte le nostre congetture sono errate e che sono tuttavia estremamente preziose. Esse sono preziose proprio quanto i semafori rossi. Criticare lo

scienziato, piuttosto che quelle specifiche conseguenze delle sue ipotesi che sono errate, dimostra un atteggiamento acritico. È il tipico atteggiamento del dogmatismo religioso, dell'intolleranza pre-critica, della persecuzione religiosa. Nel campo della politica è un sintomo del non riuscire a imparare dalla scienza la cosa principale che un politico può e deve imparare da essa: il suo modo di pensare in maniera critica, in maniera autocritica.

Ciò che è particolarmente importante a tale riguardo è che nuove ipotesi, nuove idee, che siano vere o false, sono quanto mai preziose, perché sono anche molto rare e ne abbiamo sempre più bisogno. Dobbiamo aspettare fino a quando non emergono sotto la pressione di problemi difficili, o sotto lo stimolo di un dibattito appassionante. Questo rende la discussione libera quasi indispensabile: abbiamo bisogno di molte nuove teorie, ed abbiamo bisogno di una pacifica convivenza tra di esse, in modo tale che possano competere affinché noi possiamo scegliere le più adatte: le più flessibili, le meglio adattabili, le meglio adatte. Abbiamo bisogno di un pluralismo d'idee e di teorie; e quindi abbiamo bisogno di una società pluralista. Questo è esattamente ciò che Sacharov cerca di diffondere. Non ho alcun dubbio che egli abbia ragione nel dire che questo è ciò di cui il suo Paese ha urgentissimamente bisogno. Ma il pluralismo ha bisogno di tolleranza; ed anche questo Sacharov l'ha visto molto chiaramente. Abbiamo bisogno di una società tollerante per trovare tra questa pluralità di idee, di teorie in concorrenza tra loro, quelle vere; o quelle che si avvicinano di più alla verità. Una società pluralista e tollerante, quella in cui possiamo discutere liberamente le teorie, è quella che più di quarant'anni fa ho definito una società aperta. Ovviamente, una società può essere più aperta o meno aperta, più o meno libera. Ma una buona dose di libertà o di apertura è necessaria, specialmente se la società in questione compete con un'altra, con una che è più libera e più aperta. L'idea di libertà divenne parte della nostra storia occidentale nel V secolo a.C., quando l'alleanza di alcune piccole città-stato greche democratiche

riuscì a resistere alla colossale potenza dell'impero persiano.

Questo mi porta al problema della democrazia. Poiché non mi piace parlare del significato delle parole, non dirò nulla sul significato del termine *democrazia*. Mi limiterò a parlare dei suoi meriti e demeriti, partendo da un'osservazione di Winston Churchill.

Churchill disse una volta qualcosa di simile a questo: «La democrazia è la peggiore forma di governo, ad eccezione di tutte le altre forme di governo conosciute»⁴. Penso che questo sia detto in modo eccellente. Ma comunque preferisco dire che esistono due tipi di governo, quelli dei quali *non ci si può* liberare senza spargimento di sangue e quelli dei quali *ci si può* liberare senza spargimento di sangue. Io sono un fautore di questo secondo tipo, al di là dei bei nomi che si danno al primo e al di là dei brutti nomi che si danno al secondo.

Il secondo tipo di governo – per motivi di brevità chiamiamolo “democrazia” – non è certamente un metodo per garantire il governo dei più saggi o dei migliori; ed è stato spesso criticato per questo motivo. Ma solo una persona del tutto priva di buon senso può credere che esista un qualche metodo che garantisca il governo dei più saggi o dei migliori. In ogni caso, Socrate aveva certamente ragione nel dire che la saggezza consiste nel renderci conto della nostra mancanza di saggezza.

Le democrazie hanno gravi inconvenienti. Esse non sono certamente migliori di quanto dovrebbero essere. Ma la corruzione può verificarsi in qualsiasi tipo di governo. E penso che ogni serio studioso di storia sarà d'accordo, dopo attenta riflessione, che le nostre democrazie occidentali non sono solo le società più prospere della storia – il che è importante, ma non così tanto importante – ma le più libere, le più tolleranti e le meno repressive grandi società delle quali abbiamo una qualche conoscenza storica.

L'ho già detto prima, ovviamente. Sarebbe quasi criminale non dirlo se ci si crede. Si deve combattere contro coloro che rendono infelici così tanti giovani dicendo loro che viviamo in un mondo terribile, in una

specie d'inferno capitalista. La verità è che viviamo in un mondo meraviglioso, in un mondo splendido, e in una società straordinariamente libera e aperta. Ovviamente è di moda, è scontato, e quasi si pretende che un intellettuale occidentale dica il contrario – lamentarsi a gran voce del mondo in cui viviamo, dei nostri mali sociali, dell'intrinseca ingiustizia della nostra società, e specialmente delle presunte terribili disuguaglianze, e dell'imminente giorno della resa dei conti.

Non credo che tutto questo sia vero. È vero che vi sono alcune persone che sono molto ricche. Ma cosa importa questo a me o a te? È quasi certamente falso che qualcuno *soffra* perché alcuni sono molto ricchi, per non parlare del fatto che molti dei pochi che sono ricchi spendono gran parte del loro denaro per cose come il finanziamento di università, di cattedre universitarie, di borse di studio e della ricerca sul cancro.

La verità è che le democrazie occidentali sono le uniche società nelle quali vi è molta libertà, molto benessere, e molta uguaglianza davanti alla legge. Ovviamente, la nostra società è ben lungi dall'essere perfetta. C'è molto abuso di droghe, di tabacco e di alcool. Ma dal nostro esperimento con il proibizionismo sappiamo che queste cose sono difficili da combattere; specialmente se abbiamo a cuore la libertà. Si risponderà: «Ma questi sono solo i sintomi dell'infelicità della gente. Si è infelici per cose come la disuguaglianza sociale e la disoccupazione». Se per disuguaglianza sociale s'intende che alcuni hanno più denaro di altri, allora direi che, fin quando questi altri possono vivere ragionevolmente bene, la cosa non m'interessa. Il tasso di disoccupazione è ovviamente una questione molto diversa.

Sono ben consapevole del fatto che la disoccupazione sia una cosa terribile, una vera piaga sociale, il più terribile di tutti i nostri problemi sociali. Io certamente non so come porvi rimedio, ma di una cosa sono certo: è un male che ogni governo democratico non solo vuole curare, ma farebbe anche grandi sacrifici per curarlo se solo sapesse come farlo.

Le nostre società democratiche occidentali sono lungi

dall'essere perfette. Ma in tutte la discussione dei loro difetti è bene accetta; e vi vengono continuamente cercate e prese misure concrete per porre rimedio a tali questioni; certamente più di quanto sia mai stato fatto prima e certamente più che altrove.

Le nostre democrazie occidentali sono le più flessibili, le più desiderose di riforme: le riforme alle quali ho assistito nel corso della mia vita equivalgono a molte rivoluzioni sociali. Naturalmente abbiamo commesso grandi errori, e alcuni di essi non sono stati ancora corretti. Ovviamente, l'opinione pubblica democratica non sempre è molto saggia. Ma c'è un'infinita dose di buona volontà al riguardo. Pace in terra e benevolenza verso gli uomini: questa è la speranza di milioni di persone. Non so e non posso dimostrarlo, ma credo che milioni di persone da entrambi i lati della cortina di ferro darebbero volentieri la vita se sapessero che così facendo potrebbero stabilire la pace.

Nel frattempo abbiamo costruito quelle istituzioni che hanno reso ragionevolmente sicura la libertà, e con essa tutti quei meravigliosi diritti dei quali godiamo: *l'habeas corpus*, un Parlamento o una Camera dei rappresentanti che tuteli i nostri diritti e che ci aiuti a difenderci se la nostra libertà è violata o semplicemente minacciata; e specialmente la libertà di sostenere teorie anticonformiste e di discuterle liberamente: in altre parole, la tolleranza. È chiaro che senza tolleranza e libertà il pluralismo sarebbe impossibile e diventeremmo una società monolitica senza flessibilità, o nel migliore dei casi una società meno flessibile. Ma la tolleranza è anche una precondizione necessaria perché Est e Ovest possano convivere senza distruggere il mondo.

Sacharov e altri parlano di "coesistenza pacifica". Ma nel corso degli ultimi anni, questa combinazione di parole è divenuta priva di valore. Nessuno in Occidente può più ascoltare queste parole senza avere la sensazione che esse siano diventate un simbolo di pura ipocrisia.

C'è un gustoso episodio in un punto di un libro di Emerson su un ospite che si trovava a casa sua. Egli scrive⁵: «Quanto più egli parlava di onestà, tanto più

velocemente noi contavamo i nostri cucchiaini d'argento». Temo che tutti noi, oggi, abbiamo la sensazione che «più si parla di convivenza pacifica, più velocemente dovremmo contare i nostri missili intercontinentali». Questa è una situazione molto seria: non crediamo più in ciò che promette la Russia. È una situazione che è molto difficile da invertire e che si coniuga – in effetti, in maniera incommensurabile – al pericolo della corsa agli armamenti nucleari.

La speranza di stabilire una situazione di pacifica convivenza fu alta in Occidente per lungo tempo perché era così evidente per tutti noi che una coesistenza pacifica era l'unica alternativa alla totale distruzione reciproca. Perciò era nell'interesse, nel proprio interesse, di entrambe le parti essere onesti per quanto riguardava la coesistenza pacifica. Ma le nostre speranze furono sistematicamente distrutte. La Russia sfruttò ogni occasione per migliorare la propria posizione militare a spese dell'Occidente. Ma, ciò che è infinitamente più importante, la Russia continuò a farlo anche dopo aver firmato a Mosca, nel 1972, una solenne dichiarazione che enunciava i «Principi Fondamentali delle Relazioni Tra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica» e che prometteva che nessuna delle due potenze avrebbe «[cercato] di ottenere vantaggi unilaterali a spese dell'altra»⁶. I leader russi debbono aver saputo che continuare, dopo questa dichiarazione, con la loro precedente politica era un gioco pericoloso. Ma sembra che essi non si rendessero conto del pericolo maggiore: la distruzione della nostra fiducia nella loro affidabilità, nella loro possibilità di essere presi sul serio come eventuali partner in un trattato di pace.

Immanuel Kant, filosofo venerato da molti, e anche da Karl Marx, prevede la possibilità di un simile sviluppo. Egli lo discusse nel suo meraviglioso saggio *Per la pace perpetua*⁷. «Nessuno Stato – scrive Kant – dovrebbe permettersi di commettere questo genere di atti ostili che sono in grado di minare la fiducia reciproca nella pace futura». Questo, dimostra Kant, è un principio di puro buon senso per il proprio interesse: poiché il futuro non è mai del tutto prevedibile, la violazione di questo principio

può facilmente diventare un suicidio per il trasgressore. Così scriveva Kant nel 1795, prima che le guerre fossero diventate guerre nazionali (con Napoleone); o guerre totali (con Hitler); o guerre nucleari (con la nostra distruzione di Hiroshima e Nagasaki).

La scomparsa, in Occidente, della fiducia nella parola data dalla Russia è stata un lungo processo. Il processo è stato lungo non solo per la tipica tendenza di una democrazia a credere nelle parole di pace e a non dare credito o fiducia ad atti che smentiscono queste parole, ma anche per ragioni più razionali. Ci vuole del tempo per convincersi che persone razionali agiscono contro il proprio evidente interesse personale. Ebbene, l'interesse proprio di tutte le parti ad evitare un suicidio comune con uno sterminio universale è evidente; e lo è anche l'interesse personale ad agire in conformità con il principio di Kant.

Secondo una scuola di utilitaristi, la moralità non è altro che un interesse personale illuminato. Io non lo credo; penso, in realtà, che questo sia palesemente falso. Ma nell'attuale situazione mondiale è palesemente vero che la moralità e il proprio interesse razionale delle grandi potenze coincide con l'instaurazione di una reciproca fiducia nelle firme che reciprocamente si scambiano.

Due eventi hanno determinato il crollo della nostra fiducia sia nella sincerità che nella razionalità dei governanti della Russia: la completa violazione degli accordi di Helsinki sui diritti umani e l'invasione dell'Afghanistan.

Dopo l'invasione dell'Afghanistan, tutti in Occidente ebbero la sensazione che il parlare di coesistenza pacifica da parte della Russia e i suoi accordi solennemente firmati fossero simili all'annuncio di Hitler che la Renania – poi l'Austria, poi la Cecoslovacchia, poi la Polonia – era definitivamente l'ultima rivendicazione.

Non conosco alcuno, in Occidente, che non sia più interessato a ciò che accade alla Conferenza di Madrid. I trattati non vengono più presi sul serio. Se la Russia desidera davvero un'inversione di questa terribile situazione (che non si presentava ai tempi di Lenin, o

anche di Stalin), soltanto le sue azioni – azioni drasticamente differenti – saranno in grado di realizzarla.

Penso che la Russia avrebbe dovuto imparare dagli errori di Hitler, e che l'Occidente avrebbe dovuto imparare dai nostri propri errori. L'Occidente cedette a Hitler molte, molte volte: noi volevamo convincerlo che eravamo pronti, senza alcuna ipocrisia, a quella che è ora chiamata coesistenza pacifica. Egli la considerò una debolezza, un errore fatale, come si è rivelato: fatale per milioni di persone, fatale per lui. Così Hitler procedette, come il Kaiser, di vittoria in vittoria e di tradimento in tradimento. Egli non era riuscito a imparare dai propri errori.

I russi, come la Germania di Hitler, rifiutarono di convincersi della nostra sincerità, riguardo alla coesistenza pacifica. La considerarono una debolezza. Questo fu un grande errore, ed essi si trovano ora su una strada pericolosa. Una prima svolta per allontanarsi da questa strada – una svolta che essi dovrebbero compiere in ogni caso, non solo nell'interesse dell'umanità, ma nel loro stesso interesse – consisterebbe nell'adempiere ciò che essi avevano promesso e firmato a Mosca e Helsinki, nell'invertire la loro politica nei confronti della preziosa e costruttiva critica dei cosiddetti dissidenti, e fermare la violazione dei diritti umani.

La costante enfasi della Russia sulla nostra presunta ostilità e sulla nostra presunta ipocrisia sembra essere un residuo della più pericolosa delle superstizioni: la fede nella prevedibilità della storia; più specificamente, la fede nell'inevitabilità storica del trionfo del comunismo, che avvenga attraverso una guerra o attraverso la graduale capitolazione dell'Occidente. Almeno alcuni dei leader russi sembrano essere caduti in questa trappola ideologica, o essere abbagliati da questa fantasia.

Questo spiegherebbe il motivo per cui essi hanno dimenticato o, piuttosto, represso il ricordo della nostra Grande Alleanza nella guerra contro il Nazismo e il nostro adempimento dei nostri doveri nel corso di tutta la guerra e alla fine della guerra.

Questo spiegherebbe anche il motivo per cui essi hanno dimenticato o, piuttosto, represso il ricordo di certi eventi

come l'aiuto fornito alla Russia dall'indimenticabile Fridtjof Nansen, l'Alto Commissario per i Rifugiati alla Lega delle Nazioni. Ricordo come se fosse ieri il modo in cui Lenin ringraziò Nansen per aver salvato la vita di milioni di russi nei tre anni dal 1921 al 1923. L'aiuto dell'Occidente venne fornito in un momento in cui la Russia rivoluzionaria si trovava in una situazione precaria e quando la struttura di classe della società occidentale era molto diversa da quella che è ora: molto meno egualitaria. Tuttavia, è chiaro che noi in Occidente abbiamo commesso tanti errori quanti quelli commessi nell'Est. Uno di questi errori è che in Inghilterra e in America abbiamo dimenticato Nansen. E non abbiamo imparato dai nostri errori fatali nei nostri tentativi di convincere Hitler della nostra non aggressività. Eppure sono certo che possiamo imparare. Un primo ovvio passo, già molto discusso, sarebbe il rifiuto di cooperare con l'Unione Sovietica in ambito culturale e scientifico, compresa ovviamente la tecnologia. Questa non sarebbe una contromossa per ricattare; ma, tanto per usare il linguaggio fiorito che essi spesso usano e che quindi possono comprendere, sarebbe "una spontanea dimostrazione della nostra solidarietà con i nostri fratelli che soffrono nell'Est".

Vorrei concludere con una considerazione ottimistica. Almeno io ne sono stato abbastanza rincuorato. Si pensa generalmente che la selezione naturale e la pressione selettiva siano legate alla *violenza*, ad una lotta più o meno *violenta* per la vita. Ma tutto questo cambia con l'emergere della mente umana, della funzione superiore del linguaggio umano, che ci permette di formulare teorie, ipotesi, e specialmente una discussione critica impersonale. Possiamo far sì che le nostre *teorie* lottino tra loro: possiamo far sì, come ho detto prima, che le nostre teorie muoiano al posto nostro. Dal punto di vista della biologia e della selezione naturale, la funzione principale della mente umana e specialmente del pensiero critico è, in realtà, che rendono possibile l'applicazione del metodo sperimentale e l'eliminazione dell'errore senza l'eliminazione di noi stessi. In questo sta il grande valore di sopravvivenza della mente umana e del linguaggio umano. Così, nel produrre

l'emergenza della mente, del linguaggio e del pensiero critico, la selezione naturale trascende se stessa e il suo originario carattere violento. Con l'emergere della mente e della comprensione umana, la selezione non ha più bisogno di essere violenta: possiamo eliminare le teorie false con una critica non violenta. L'evoluzione culturale non violenta è, dal punto di vista biologico, non solo un sogno utopico; essa è, piuttosto, un *possibile* risultato dell'emergere della mente attraverso la selezione naturale. È possibile per noi compiere il salto dal mondo della necessità e della violenza al mondo della libertà e della pace. La coesistenza pacifica è *possibile*, e realizzarla rimane un nostro compito. Nostro compito è non solo interpretare il mondo, ma cambiarlo⁸.

La coesistenza pacifica è ciò che Sacharov desidera realizzare. Dobbiamo sostenerlo in questo compito.

¹ [Free Inquiry, vol. 2, n. 1, inverno 1981-1982, pp. 7-11. Poiché tale articolo venne pubblicato per la prima volta negli Stati Uniti, sono state usate le convenzioni ortografiche americane. Le abbiamo modificate tornando a quelle inglesi. È importante notare che, successivamente alla pubblicazione di questo articolo, Popper divenne molto critico nei confronti di Sacharov, alla luce dei particolari rivelati nelle sue memorie riguardanti il suo ruolo nella produzione di armi nucleari. Popper ha discusso abbastanza dettagliatamente questa sua ultima idea su Sacharov in *The Lesson of This Century* (La lezione di questo secolo), intervista 1, paragrafo 3].

² [Per dettagli dell'originale francese, cfr. "Sulla tolleranza", in questo volume, nota 2].

³ Gioco di parole, in inglese, intraducibile in italiano: *Words instead swords!* (n.d.t.).

⁴ [Churchill disse: «In effetti, è stato detto che la democrazia è la peggiore forma di governo, ad eccezione di tutte quelle altre forme che sono state proposte di volta in volta» nel suo Discorso sul Parliament Bill, 11 novembre 1947. Si veda *Winston S. Churchill, His Complete Speeches 1897-1963*, vol. VII, 1943-1949, p. 7566].

⁵ [Emerson scriveva: «Quanto più a voce alta egli parlava del suo onore, tanto più velocemente noi contavamo i nostri cucchiaini». Cfr. RALPH WALDO EMERSON, «Worship», in *The Conduct of Life*, 1860, edizione riveduta nel 1876. Cfr. <http://www.emersoncentral.com/worship.htm> (trad. it. *Condotta di vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008)].

⁶ [«Basic Principles of Relations Between the United States of America

and the Union of Soviet Socialist Republics», 29 maggio 1972 (documento firmato da Richard M. Nixon e Leonid Breznev I.). Il testo è disponibile all'indirizzo [http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?admin = 037&year = 1972&id = 177, as item 177](http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?admin=037&year=1972&id=177,as%20item%20177)].

⁷ [Cfr. IMMANUEL KANT, *Perpetual Peace and Other Essays*, trad. ingl. di Ted Humphrey, Hackett, Indianapolis 1983, p. 109 (dove il brano è tradotto in maniera leggermente diversa) (trad. it. *Per la pace perpetua*, Armando, Roma 2007)].

⁸ [Questo riecheggia l'11ª Tesi su Feuerbach di Marx: «I filosofi hanno finora solo *interpretato* il mondo in modi diversi; l'importante è cambiarlo».

Cfr. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm> (per la versione italiana si veda <http://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm>]).

39. L'ATTEGGIAMENTO CRITICO IN MEDICINA

La necessità di una nuova etica (1983)¹

Errori si verificano in medicina come in altri percorsi dell'esistenza. Le loro conseguenze possono essere insignificanti, ma spesso sono serie, e possono essere catastrofiche. Alcuni errori non possono essere evitati; altri sono evitabili, anche i colpevoli. Si possono prendere misure per correggere gli errori, ma in molti casi l'errore è irrevocabile; l'unico beneficio è la prevenzione di errori simili in futuro. Ci si aspetta che i medici traggano profitto dalle loro esperienze, e che fin dai primissimi giorni gli studenti di medicina vengano esortati a imparare dai loro errori. Imparare solo dai propri errori sarebbe un processo lento, doloroso e inutilmente costoso per i propri pazienti. Le esperienze debbono essere raccolte in modo tale che i medici possano imparare anche dagli errori degli altri.

Purtroppo, gli studenti di medicina e i medici vedono attorno a loro poche prove di una tale apertura. Gorowitz e MacIntyre hanno scritto²:

Nessuna specie di fallibilità è più importante o meno compresa della fallibilità nella pratica medica. La tendenza del medico all'errore dannoso viene ampiamente negata, forse perché è così intensamente temuta... Medici e chirurghi esitano spesso persino a individuare l'errore nella pratica clinica, tanto meno a registrarlo, presumibilmente perché essi stessi ritengono... che quell'errore derivi dalla loro ignoranza o inettitudine o da quella dei loro colleghi.

Ma gli errori debbono essere registrati e analizzati, se vogliamo scoprire perché si sono verificati e come potrebbero essere evitati.

Se gli errori non debbono essere ripetuti è importante che certi atteggiamenti, profondamente radicati nella professione, vengano superati. Gli atteggiamenti

professionali sono spesso determinati dall'etica professionale, dai principi che determinano se le idee o le azioni sono considerate giuste o sbagliate. Questi atteggiamenti, inoltre, influenzano l'etichetta professionale, le regole di comportamento verso i colleghi e, cosa più importante, verso i pazienti.

Le professioni liberali sono basate su conoscenza e abilità. Non sorprende che l'etica di una professione sia fortemente influenzata dal modo in cui i suoi membri concepiscono la natura della conoscenza ed i metodi con i quali essa viene acquisita, sia a livello collettivo che personale. Questi fattori dominarono i prolungati dibattiti e discussioni che precedettero i *Medical Acts* del XIX secolo che portarono al riconoscimento professionale per i medici abilitati³. L'etica professionale riflette ancora le idee di quel tempo⁴.

Le rivoluzioni scientifiche del XX secolo hanno, tuttavia, implicazioni importanti per tutte le professioni. Esse mettono in discussione idee stabilite da tempo sulla crescita della conoscenza e sulla natura della scienza. Mettono in dubbio la base dell'etica professionale. Riteniamo che l'etica professionale tradizionale, basata su vecchie idee circa la crescita della conoscenza, tenda ad ostacolare progresso e risultati. Proponiamo alcuni suggerimenti per una nuova etica professionale, sperando che vengano discussi e che la discussione influenzerà atteggiamenti e comportamenti professionali.

CRESCITA DELLA CONOSCENZA: ACCUMULAZIONE O CORREZIONE?

La vecchia idea circa la crescita della conoscenza, specialmente della conoscenza scientifica, è ancora ampiamente sostenuta. Secondo questa idea, la conoscenza cresce per accumulazione: noi scopriamo e raccogliamo sempre più fatti. Quest'idea non è, ovviamente, del tutto errata. La conoscenza cresce qua e là, per accumulazione. Tuttavia, molto più spesso la conoscenza cresce grazie al riconoscimento dell'errore, grazie al ribaltamento di

vecchie conoscenze e teorie errate. Anche la scoperta di una nuova specie può essere la correzione di una precedente ipotesi. Quello che era considerato un virus potrebbe risultare essere composto da vari differenti virus (o viceversa).

L'ipotesi errata potrebbe aver affermato un inesistente nesso causale: un tempo si pensava che l'ostruzione catarrale dei dotti biliari fosse dovuta a un ittero epidemico (ora si ritiene che sia dovuta all'epatite virale); un'osservazione erronea può condurre a un mito anatomico come quello di un collegamento diretto fra i ventricoli di destra e di sinistra del cuore. Oppure può essere proposta una teoria fondamentale ma erronea, come la teoria darwiniana della pangenesi. Pensiamo che le revisioni di tali ipotesi, che possono avere il carattere di rivoluzioni sostanziali o secondarie, siano più importanti e più caratteristiche dell'individuazione di nuovi fatti.

Ovviamente, ogni persona considerata un'autorità scientifica può commettere un errore, anche un errore fondamentale. Potrebbero esistere dei difetti in una teoria scientifica accettata, anche in una teoria ritenuta particolarmente affermata e certa. Così, quasi tutti i dosaggi chimici dovettero essere modificati dopo la scoperta di Urey dell'acqua pesante nel 1931.

I grandi uomini di scienza sono ricercatori originali che fanno scoperte che rivoluzionano la loro materia. Ma anch'essi commettono errori. Einstein, forse il pensatore più originale del nostro tempo, ha ripetutamente menzionato alcuni dei suoi errori. Egli ebbe a rilevare che gli furono necessari più di 12 anni per abbandonare il positivismo di Mach. Secondo il suo amico Max Born, egli aderì, da circa il 1920 fino alla sua morte nel 1955, ad un programma di ricerca (la ricerca di una teoria del campo unificato) che venne superato nel 1936 con la teoria di Yukawa delle forze nucleari.

Non esiste alcuna certezza assoluta nella scienza. La conoscenza scientifica è congetturale, ipotetica. Di conseguenza, non può esistere alcuna autorità.

Quella che noi potremmo chiamare la "vecchia" etica professionale è basata sulla ricerca della verità oggettiva e

sugli ideali di razionalità e responsabilità intellettuale. Ma la vecchia etica è fondata sull'idea che la conoscenza scientifica cresca normalmente per accumulazione, e che possa essere acquisita e immagazzinata nella mente di una persona. Queste idee generano un ambiente favorevole all'emergere di autorità. Essere un'autorità divenne un ideale della vecchia professionalità.

Queste idee hanno conseguenze terribili. L'autorità tende a diventare importante per suo proprio diritto. Non ci si aspetta che un'autorità possa sbagliare; se sbaglia, i suoi errori tendono ad essere coperti per difendere l'idea di autorità. Così, la vecchia etica porta alla disonestà intellettuale. Ci induce a nascondere i nostri errori, e le conseguenze di questa tendenza potrebbero essere persino peggiori di quelle dell'errore che viene nascosto. Tale etica influenza il nostro sistema educativo, che incoraggia l'accumulazione di conoscenze e il loro rigurgito negli esami. Gli studenti vengono puniti per gli errori. Così, essi nascondono la loro ignoranza anziché renderla manifesta; ciò rende difficile per loro, e per i loro insegnanti, colmare le loro lacune.

Proprio questa situazione ci porta a proporre una "nuova" etica professionale. Le nostre proposte sono aperte alla discussione e riassumibili in dieci tesi.

- (1) La nostra attuale conoscenza congetturale supera di gran lunga ciò che ogni persona può conoscere, anche nel proprio campo specifico. Essa cambia rapidamente e radicalmente e, in generale, questo non avviene per accumulazione, ma tramite la correzione di teorie e idee errate. Quindi, non può esserci alcuna autorità. Possono esserci, ovviamente, migliori e peggiori scienziati. Più spesso che no, quanto migliore è lo scienziato, tanto più sarà consapevole dei suoi limiti.
- (2) Siamo tutti fallibili, ed è impossibile per chiunque evitare di commettere errori, anche quelli evitabili. La vecchia idea che l'errore sia evitabile deve essere modificata. È erronea e ha portato all'ipocrisia.
- (3) Tuttavia, rimane nostro compito evitare errori. Ma per farlo dobbiamo riconoscere la difficoltà. È un

compito in cui nessuno riesce pienamente, neanche il grande scienziato creativo che è guidato, ma molto spesso fuorviato, dall'intuizione.

- (4) Gli errori possono nascondersi anche nelle nostre teorie meglio controllate. È responsabilità del professionista cercare questi errori. In questo egli può essere notevolmente aiutato dalla proposta di nuove teorie alternative. Perciò, dovremmo essere tolleranti nei confronti di idee che differiscono dalle teorie dominanti dell'epoca e non aspettare fino al momento in cui quelle teorie si trovino in difficoltà. La scoperta che una teoria ben controllata e confermata o una procedura comunemente usata sia errata può essere una scoperta importantissima.
- (5) Per tutte queste ragioni il nostro atteggiamento nei confronti degli errori deve cambiare. È proprio qui che deve iniziare la riforma etica. Infatti, il vecchio atteggiamento porta a nascondere i nostri errori e a dimenticarli il più velocemente possibile.
- (6) Il nostro nuovo principio deve essere quello d'imparare dai nostri errori in modo tale da evitarli in futuro; questo dovrebbe avere la precedenza anche sull'acquisizione di nuove informazioni. Nascondere gli errori deve essere considerato un peccato mortale. Alcuni errori vengono inevitabilmente scoperti – per esempio, operando il paziente sbagliato, o rimuovendo un arto sano. Anche se il danno può essere irreversibile, la scoperta di tali errori può portare all'adozione di pratiche volte ad impedirli. Altri errori, alcuni dei quali possono essere ugualmente spiacevoli, non vengono così facilmente scoperti. Ovviamente, coloro che li commettono potrebbero non desiderare che vengano portati alla luce, ma altrettanto ovviamente non dovrebbero essere tenuti nascosti, poiché, dopo la discussione e l'analisi, un cambiamento nella pratica ne potrebbe impedire la ripetizione.
- (7) È quindi nostro compito cercare i nostri errori ed analizzarli in maniera esaustiva. Dobbiamo

abituarci ad essere autocritici.

- (8) Dobbiamo riconoscere che l'autocritica è la cosa migliore, ma che la critica da parte di altri è necessaria e particolarmente preziosa se essi affrontano i problemi da una prospettiva differente. Dobbiamo quindi imparare ad accettare con garbo, e perfino con riconoscenza, la critica da parte di coloro che attirano la nostra attenzione sui nostri errori.
- (9) Se siamo noi ad attirare l'attenzione degli altri sui loro errori, dovremmo ricordare a noi stessi errori simili commessi da noi. Dovremmo ricordare che errare è umano e che persino i più grandi scienziati hanno commesso errori.
- (10) La critica razionale dovrebbe essere diretta verso errori precisi, chiaramente individuati. Essa dovrebbe contenere le ragioni e dovrebbe essere espressa in una forma che permetta la sua confutazione. Dovrebbe chiarire quali ipotesi siano state messe in dubbio e perché. Non dovrebbe mai contenere insinuazioni, pure asserzioni, o valutazioni semplicemente negative. Dovrebbe essere ispirata dallo scopo di arrivare più vicini alla verità; e per questo motivo dovrebbe essere impersonale.

Sottoponiamo queste dieci tesi ad una discussione e ad un miglioramento, sperando di mostrare con esse che anche nel campo dell'etica è possibile fare proposte che possano essere discusse e migliorate razionalmente.

IMPLICAZIONI DELLA NOSTRA NUOVA ETICA PROFESSIONALE PER LA MEDICINA

I pazienti si aspettano di trarre giovamento dalle cure mediche. Essi consultano un medico per la sua competenza. Si affidano a lui affinché eserciti le sue conoscenze e le sue competenze al meglio della sua abilità, e suppongono che egli adotterà tutte le misure ragionevoli per assicurare un esito favorevole.

In quale misura le aspettative dei pazienti sono giustificate? Gli errori dei medici sono comuni⁵. Alcuni errori sono incolpevoli e inevitabili, altri sono colpevoli. Qualunque sia il carattere dell'errore, è ovviamente responsabilità dei medici tentare di ridurre la probabilità di errore. Ma benché i medici possano riconoscere questa responsabilità in linea di principio, vi sono poche prove che essi spendano molto tempo ad analizzare i loro errori sia nella pratica clinica che addirittura durante il loro tirocinio. Per farlo sono necessarie adeguate documentazioni di casi clinici, servono annotazioni che consentano d'individuare le cause e le conseguenze degli errori. Ma, come hanno scritto Gorowitz e MacIntyre:

Non è una pratica clinica corrente tenere documentazioni complete e sistematiche degli errori medici e chirurgici... Ma senza documentazioni dettagliate delle diagnosi e delle prognosi errate, degli effetti secondari imprevisti, dei mancati effetti del trattamento, e di cose del genere, non possiamo fornire la necessaria base empirica per una corretta teoria dei limiti dei poteri predittivi dei medici⁶.

È vero che ben poche documentazioni cliniche consentono una valutazione del rapporto fra cura medica e suo risultato. Le documentazioni sono spesso illeggibili, il loro ordine può essere impreciso, e vi sono spesso inesattezze e omissioni. Non solo esse impediscono l'analisi di errori, ma potrebbero esse stesse causare un errore, poiché informazioni vitali per il trattamento del paziente si perdono spesso nel caos. Dalla qualità scadente delle annotazioni dei medici si potrebbe arguire la mancanza d'interesse nella registrazione e nella valutazione delle cure. Le documentazioni debbono essere migliorate, se si vogliono utilizzare per analizzare singoli casi. Senza buone documentazioni, un controllo è praticamente impossibile.

LO SVILUPPO DEL CONTROLLO MEDICO

La raccolta formale di registrazioni e statistiche ospedaliere fu sostenuta da Percival nella sua *Medical Ethics*⁷, da Florence Nightingale nelle sue *Notes on*

*Hospitals*⁸, e da Groves in un articolo nel *British Medical Journal* nel 1908⁹. Tutti sostennero che ciò avrebbe giovato al sistematico miglioramento del trattamento ospedaliero. Le loro richieste non trovarono ascolto.

Nel 1910 Flexner pubblicò un aspro attacco contro il livello delle scuole di medicina americane e degli ospedali americani¹⁰. Questo portò a drastici cambiamenti nelle scuole di medicina americane e spinse il *Clinical Congress of North America* ad annunciare programmi per la riforma delle cure ospedaliere e della pratica chirurgica. Il *Congress* fu influenzato da Codman, che si era dimesso dal *Massachusetts General Hospital* per la sua insoddisfazione nei confronti del livello delle cure chirurgiche¹¹. Codman creò il suo proprio ospedale; pubblicò schede relative a tutti i casi di ricoveri tra il 1912 e il 1916 e analizzò i risultati sfavorevoli. Egli promosse la valutazione critica della cura dei singoli casi, sostenendo che questo avrebbe aiutato a scoprire le lacune e a migliorare la qualità generale dell'assistenza medica.

Le idee di Codman erano in anticipo sul suo tempo¹². Il suo zelo allarmò alcuni medici e nessun ospedale accettò completamente la sua sfida ad analizzare e a confrontare i casi secondo le sue proposte. L'*American Institute of Surgeon* adottò il lavoro di Codman e dei suoi colleghi e introdusse un "programma di standardizzazione ospedaliera". Ma questo era limitato a 5 aspetti: organizzazione del personale medico; requisiti per far parte del personale medico; regole e linee di condotta per il controllo del lavoro professionale nell'ospedale; cartelle cliniche; servizi diagnostici e terapeutici. I suoi risultati furono benefici. Ma questo programma ometteva l'analisi dei risultati e l'individuazione di errori evitabili, i due punti ai quali Codman era più interessato.

Ci furono tentativi sporadici, ma di scarso successo, per promuovere il controllo delle cure ai pazienti durante gli anni '20 e '30. Dopo la Seconda Guerra Mondiale l'interesse rinacque; ne fornirono l'impulso gli studi chirurgici¹³. Essi mostrarono un'ampia variazione nelle prestazioni di vari differenti ospedali e di singoli chirurghi negli stessi ospedali ma, cosa più importante, si scoprì che

quando ai chirurghi venivano comunicati i risultati, il numero di operazioni “ingiustificate” scese vertiginosamente. In seguito, alcuni studi di problemi medici, come il diabete e la polmonite, mostrarono variazioni simili nelle prestazioni dei medici¹⁴. Da allora sono stati resi noti molti studi simili¹⁵, e nella maggior parte dei casi c'erano prove che indicavano la presenza di lacune correggibili nell'assistenza medica.

Solo alcuni di questi studi cercarono di verificare se le prestazioni migliorassero come conseguenza dello studio. Si è così messo in discussione che un controllo abbia conseguenze pratiche. Si è sostenuto che lo sforzo per individuare lacune sarebbe vano, se a queste non è possibile ovviare. Quando venne effettuata una simile verifica, comunque, c'erano solitamente delle prove che le prestazioni erano migliorate¹⁶. Quasi tutti questi studi hanno sottolineato l'importanza della valutazione critica, dell'effettuare il *feedback* delle informazioni. Il valore del *feedback* nella modifica del comportamento non può essere messo in dubbio. È un processo biologico fondamentale: è la base di ogni apprendimento, del “trarre profitto dall'esperienza”, dell’“imparare dagli errori”.

ATTEGGIAMENTI NEI CONFRONTI DEL CONTROLLO E DELLE VALUTAZIONI DA PARTE DI COLLEGHI (PEER REVIEW)

Purtroppo, ma comprensibilmente, molti medici sono ostili al controllo. Essi si risentono all'idea che il loro lavoro debba essere soggetto a controlli. Come ha affermato sir Douglas Black¹⁷:

Esistono forti pressioni pubbliche e parlamentari per sottoporre la pratica medica al più stretto controllo, da parte del difensore civico, o in qualche altro modo. Alcuni membri della professione sostengono che si debba resistere a tutte queste pressioni, senza discutere e senza scendere a compromessi, e che non dovremmo avere niente a che fare con il controllo medico, il controllo di qualità, o qualunque cosa simile.

Esistono molte ragioni per cui i medici, individualmente

e come professione, si oppongono all'idea di controlli e di valutazioni da parte di colleghi. I lavoratori di quasi ogni settore si oppongono alla proposta che la qualità del loro lavoro debba essere controllata. Un controllo viene solitamente accettato, e spesso accolto favorevolmente, dai tirocinanti; ma medici esperti e direttori di reparti clinici hanno chiaramente terminato il loro tirocinio formale. È dato per scontato che essi siano capaci non solo di operare senza alcun controllo, ma anche di controllare il lavoro del personale ospedaliero più giovane o dei tirocinanti. I medici affermati hanno sempre goduto di una completa autonomia professionale. Affermare che il loro lavoro debba essere controllato sembra insinuare che il loro lavoro non sia del tutto soddisfacente e che le loro prestazioni debbano essere migliorate. Se il problema viene visto sotto questa luce, non sorprende che essi debbano risentirsi alla proposta di un controllo. Ma lo scopo della valutazione del loro lavoro da parte di colleghi è quello di migliorare le prestazioni, anche se il lavoro è già di alto livello. I migliori giocatori di golf e i migliori pianisti cercano i suggerimenti di altri per mantenere i loro livelli, e i migliori scienziati sono riconoscenti per le critiche dei loro colleghi. Si potrebbe intuire che la disponibilità ad accettare critiche aumenti con la qualità del lavoratore e con la sua fiducia in se stesso.

La riluttanza delle persone a far valutare il proprio lavoro è strettamente collegata alla loro riluttanza a commentare il comportamento degli altri, o a lamentarsene. La maggior parte delle persone segue la massima "vivi e lascia vivere". Questo atteggiamento, lo ammettiamo, è non solo comprensibile, ma ha anche un suo valore. La vita sociale dipende da esso. Chi dovrebbe scagliare la prima pietra? Chi può effettivamente distinguere davvero fra un errore incolpevole e una negligenza colpevole? Questo è il motivo per cui riteniamo che gli sforzi per migliorare le prestazioni debbano provenire da un desiderio di auto-miglioramento, da un desiderio basato su un'intuizione essenzialmente etica. Il controllo non deve far parte di uno strumento disciplinare; deve essere uno strumento per imparare attraverso il

feedback.

Lungi dall'aspettarsi critiche da parte dei colleghi quando le cose vanno male, i medici si rivolgono solitamente a loro per ottenerne rassicurazione e sostegno. Come ha rilevato Friedson, la consueta reazione a conseguenze spiacevoli è quella di ritenersi esenti da rimproveri¹⁸; avendo fatto del proprio meglio, non si può essere responsabili di risultati spiacevoli. Anche quando si ammette l'errore, questo tende ad essere in qualche modo scusato. «... Spesso se ne parla per ottenere rassicurazione da colleghi amici. Ammettendo l'errore ad amici che a loro volta non esprimeranno critiche, si ottengono i benefici catartici della confessione, evitando nello stesso tempo il prezzo della penitenza». L'autocritica è quindi accettabile; la critica da parte di altri non lo è, e coloro che la offrono possono essere considerati come fastidiosi ficcanasi.

LA CENTRALITÀ DEL RAPPORTO MEDICO-PAZIENTE

Due altri fattori peculiari della medicina, ed entrambi di grande importanza, riguardano gli atteggiamenti dei medici nei confronti delle valutazioni da parte dei loro colleghi. Il primo è nel carattere del loro lavoro; il secondo nella natura del rapporto medico-paziente.

Quando un paziente chiede aiuto il medico non può che rispondere. Egli prende una qualche iniziativa, puntando magari ad un effetto placebo, partendo dal presupposto che fare qualcosa sia meglio di non fare niente. Ogni medico si assume una responsabilità personale per il modo in cui gestisce i suoi pazienti, e lo fa sulla base della propria esperienza clinica. Tuttavia, inevitabilmente, molta di questa esperienza è aneddotica, una mitologia basata sui suoi singoli casi, e sul sentito dire. I medici raramente osservano il lavoro dei loro colleghi direttamente; si basano sul loro proprio approccio e sulla loro abilità, cosicché il loro lavoro tende ad autoconvalidarsi ed autoconfermarsi¹⁹. È difficile osservarlo criticamente, perché un medico deve credere in ciò che fa per continuare a esercitare la sua professione. Questi fattori incoraggiano

una responsabilità personale, piuttosto che collettiva. Esagerano l'accettabilità di opinioni che variano da persona a persona, e convalidano una benintenzionata resistenza al controllo del proprio modo di esercitare, anche se altri dovessero disapprovarlo. Incoraggiano quello che potrebbe essere chiamato "relativismo" nella pratica clinica (si veda più avanti).

Per quanto riguarda il secondo fattore, molti medici ritengono che il controllo e la valutazione del proprio lavoro da parte di colleghi minaccerebbero il rapporto medico-paziente. Questo rapporto è fondato sulla riconosciuta competenza del medico, ma anche sulle paure dei suoi pazienti. La sua autorità potrebbe sbriciolarsi se i pazienti sentissero parlare di errori.

La critica da parte dei pazienti è relativamente insolita. Essi non solo sono raramente consapevoli dei fatti rilevanti, ma tendono a fidarsi del loro medico. Vogliono conservare la sua benevolenza e potrebbero temere che una controversia inasprirebbe ogni successivo rapporto con lui e con altri medici. Essi potrebbero non sapere come ottenere un medico migliore. Anche i medici temono le controversie, specialmente quelle che potrebbero provocare una causa giudiziaria, ed è a malapena sorprendente che un medico debba cercare di nascondere il suo errore, o che i medici debbano serrare i ranghi attorno a un collega quando si verificano errori.

Ci si potrebbe aspettare che i medici siano meno preoccupati di critiche all'interno di un piccolo gruppo professionale. Ma anche questo viene considerato con disapprovazione. Alcuni medici sostengono giustamente che la fiducia dei pazienti nel proprio medico è d'importanza terapeutica e ritengono che essa risulterebbe danneggiata se i pazienti si rendessero conto che gli errori sono relativamente comuni. Per i pazienti, una regolare valutazione del lavoro dei medici da parte dei loro colleghi potrebbe far insinuare che la competenza dei medici è limitata e non giustifica la grande fiducia riposta in loro. Il pubblico potrebbe adottare un atteggiamento più "realistico" nei confronti dei medici, e mentre questo potrebbe essere desiderabile da molti punti di vista,

ridurrebbe però il valore terapeutico del rapporto medico-paziente. Inoltre, il fatto che difetti nella cura di singoli pazienti potrebbero essere scoperti, benché in via riservata, susciterà inevitabilmente nei medici la preoccupazione che queste informazioni potrebbero essere messe a disposizione nel caso in cui si dovesse verificare in seguito una controversia.

Tutti questi argomenti meritano di essere considerati. Ci si dovrebbe opporre alla valutazione del lavoro da parte di colleghi se questa minacciasse il rapporto medico-paziente senza offrire alcun sostanziale beneficio.

Riteniamo tuttavia che i pazienti approvarebbero gli sforzi per migliorare le prestazioni cliniche; essi avrebbero buoni motivi per risentirsi se sapessero che i medici si sono opposti alla possibilità di migliorare il loro lavoro. I pazienti, dopo tutto, sanno che gli errori si verificano; e il rapporto medico-paziente dovrebbe certamente dipendere da una reciproca fiducia, piuttosto che dal fascino. Potrebbe persino migliorare, se i pazienti sapessero che i medici hanno cooperato in un atteggiamento di critica reciproca.

Sembra intuitivamente ovvio che la medicina debba essere aperta e responsabile, e vi sono ampie prove²⁰ relative alle «pressioni pubbliche e parlamentari per sottoporre la pratica medica a un più stretto controllo» riferite da sir Douglas Black²¹. Riteniamo per molte ragioni che sarebbe più utile sia per la professione medica che per il pubblico se questo controllo avvenisse per iniziativa dei medici e non dietro pressioni esterne. Il processo richiede la piena cooperazione della professione e fallirebbe se dovesse essere considerato in un contesto accusatorio. È un'esplicita responsabilità di una professione mantenere la propria casa in ordine, e solo i suoi membri hanno le relative conoscenze per farlo. I problemi sono generalmente delicati, e ci si opporrebbe ad un'aperta discussione in presenza di osservatori profani. Una valutazione deve essere effettuata regolarmente nel contesto della pratica quotidiana; questo esclude sistemi che richiedono un'ingombrante gestione. Vari tipi di controllo potrebbero dimostrarsi utili; servono esperimenti

ed esperienza per decidere quali metodi saranno i migliori in particolari situazioni.

RELATIVISMO CONTRO UNA MENTE APERTA

Nella pratica clinica molte questioni sono confuse, e spesso volte non c'è una chiara soluzione per un problema medico. Questo rafforza un approccio relativistico: l'idea che la verità sia relativa, che non vi siano criteri oggettivi, che i criteri variano da individuo a individuo o da gruppo a gruppo. Come detto in precedenza, il relativismo viene anche incoraggiato dall'autonomia professionale del medico. Egli crede nel suo proprio approccio e pone l'accento sulla responsabilità personale, piuttosto che su quella collettiva. Ma per molti problemi una migliore linea di condotta può già essere stata stabilita, o dall'esperienza cumulativa di colleghi, o come risultato di test clinici attentamente controllati. Quando è così, c'è poco per difendere il relativismo.

Reagire al relativismo, o rifiutarlo, in medicina (e in altri campi) è questione di grande importanza. Siamo tutti fallibili e dovremmo quindi dubitare di ciò che ci sembra vero, e dovremmo mettere in dubbio anche quei principi morali ed etici ai quali siamo affezionati. Ma, nel metterli in dubbio, dovremmo cercare qualcosa di meglio. Potrebbe essere difficile arrivare alla verità, ma dobbiamo ammettere che se riconosciamo i nostri errori possiamo, con un po' di sforzo, avvicinarci alla verità ed essere in grado d'evitare tali errori in futuro. Come tutte le conoscenze e tutte le competenze, anche quelle del medico migliorano se gli errori vengono individuati e se queste informazioni vengono fatte circolare. Non dobbiamo mai cessare, quindi, la nostra ricerca critica della verità. Dobbiamo mantenere una mente aperta e dobbiamo sempre cercare d'imparare da coloro che hanno un'idea differente. Proprio per questo motivo dobbiamo rifiutare il relativismo. È bene dire: "Tu potresti aver ragione e io potrei avere torto"; se entrambe le parti lo dicono, questo dimostrerà una tolleranza reciproca. Ma per evitare il

relativismo dobbiamo dire di più. Dobbiamo aggiungere: «Ma potremmo entrambi sbagliare. Discutendo le cose razionalmente potremmo essere in grado di correggere alcuni dei nostri errori; forse entrambi arriveremo più vicini alla verità, o agiremo in un modo migliore».

UN'AUTORIZZAZIONE AD AUTORIZZARE

Abbiamo proposto varie spiegazioni per l'ostilità di molti medici nei confronti della critica e delle valutazioni alle quali debbono veder sottoposto il proprio lavoro. Riteniamo che essi siano legati alla vecchia etica professionale che abbiamo precedentemente discusso, ed al vecchio ideale di un'autorità che conosce la propria materia e non commette errori. La pertinenza di questi argomenti per la medicina sembra chiara. Tutti i medici traggono l' "autorità" dalla loro competenza e dalle loro conoscenze. Questo viene riconosciuto dall'atto di abilitazione e dalla loro successiva registrazione. Inoltre, c'è una gerarchia di "autorità" all'interno della professione, basata sull'ulteriore acquisizione di particolari conoscenze e di specifiche competenze. L'autorità resiste alla sfida e, chiaramente, se si scopre che le prestazioni di singoli medici non sono all'altezza delle aspettative, allora essi proverebbero un senso di vergogna e una perdita di autostima. Questo è un motivo importante che spiega perché gli errori vengono nascosti e perché solo pochi medici sembrano accogliere favorevolmente la possibilità che questi possano essere scoperti.

Alla professione medica è stato concesso un effettivo monopolio sul diritto di esercitare la medicina, basato sul presupposto che essa sarebbe responsabile per gli standard dei suoi membri²²:

Perciò la responsabilità professionale non può essere limitata alla questione della propria competenza personale; essa include anche la questione della competenza della corporazione. Il diritto ad essere giudicati dai colleghi comporta il dovere di giudicare; altrimenti i medici beneficiano di un monopolio creato dallo Stato senza far rispettare quegli standard la cui

necessità è l'unico motivo che ha giustificato il monopolio. L'autorizzazione ad esercitare la professione medica è basata sulla precedente autorizzazione ad autorizzare. Se l'autorizzazione a praticare la professione medica comporta il dovere di esercitarla bene, allora l'autorizzazione ad autorizzare comporta il dovere di giudicare e di controllare bene.

Questa responsabilità è stata trascurata. Friedson²³, May²⁴, e Kennedy²⁵ sono estremamente critici riguardo al fallimento dei medici nel regolare e nel migliorare gli standard professionali, e la cinica persona profana potrebbe essere perdonata per vedere la tolleranza dei medici verso i loro colleghi come una manifestazione di un interesse personale professionale di carattere collettivo.

Oggi la formazione medica attribuisce troppo poca importanza agli aspetti etici della medicina, sia negli studi universitari che in quelli postuniversitari. Molti medici identificano il termine "etica medica" con reciproca cortesia. Questa preoccupazione per i rapporti interprofessionali assilla molti osservatori profani. Recenti dibattiti pubblici sulla morte cerebrale, sull'eutanasia e sulla gestione di bambini con malformazioni ha mostrato chiaramente un'ampia insoddisfazione per il modo in cui i medici vengono educati ad accettare responsabilità morali. Alcuni problemi etici possono interessare gli specialisti, ma il problema di migliorare le cure mediche per i pazienti interessa tutti i medici. I problemi etici in questione nella pratica medica in generale meritano almeno tanta attenzione quanto quella riservata a problemi piuttosto specifici come quelli dell'aborto o dell'eutanasia.

UN NUOVO ETHOS

Nel controllo dell'assistenza medica la tolleranza è essenziale, e nella ricerca degli errori non ci dovrebbe essere alcuna denigrazione degli altri né alcuna condanna associata al processo di valutazione del proprio lavoro da parte di colleghi. Sarebbe moralmente errato e dissuaderebbe i medici dal prendervi parte. L'obiettivo

deve essere educativo e pratico: deve essere collegato al miglioramento di tutti i medici, e non alla punizione di coloro che sbagliano. Solo con un tale ethos possiamo creare un nuovo tipo di fiducia: che la critica reciproca non sia personale e peggiorativa, ma che scaturisca da un reciproco rispetto e da un desiderio di migliorare la sorte dei pazienti.

Se questa idea viene accettata, ne derivano ovviamente alcune conseguenze. Diventa allora importante non solo il riconoscere gli errori, ma anche individuarli per correggerli quanto prima possibile. Non solo noi impareremmo dai nostri errori, ma anche gli altri imparerebbero da essi. Se gli errori sono dovuti ad una mancanza di competenza, cercheremo, speriamo, di migliorare la nostra competenza; e se, come talvolta accade in medicina, gli errori sono dovuti alla nostra disattenzione, o al non aver fatto ciò che sappiamo avremmo dovuto fare, allora cercheremo i modi di migliorare il nostro comportamento.

Le nostre idee non sono così rivoluzionarie come sembrano. Una tradizione simile a quella che la professione medica dovrebbe emulare esiste ancora fra i grandi artisti e scienziati e fra i musicisti. Intorno al 1513 Dürer ebbe a scrivere²⁶:

E renderò pubblico quel poco che ho appreso affinché qualcuno migliore di me possa indovinare la verità, e nel suo lavoro possa dimostrare e condannare il mio errore. A questo punto mi rallegrerò di essere stato comunque un mezzo attraverso il quale questa verità è venuta alla luce.

Questo spirito è ancora vivo, e ha bisogno d'incoraggiamento, non solo negli artisti e negli scienziati, ma anche nei medici e in quanti si trovano in altri percorsi della vita.

¹ [Pubblicato la prima volta nel *British Medical Journal*, 287, nn. 24-31, dicembre 1983, pp. 1919-1922. Riprodotto con l'autorizzazione del *BMJ Publishing Group* e del Professor McIntyre. Il saggio fu scritto insieme al

prof. Neil McIntyre, allora membro della Royal Free Hospital School of Medicine, che i curatori desiderano ringraziare per la sua autorizzazione ad includere il saggio in questa raccolta. Il saggio, nella sua versione originaria pubblicata, terminava con la seguente nota: «Siamo grati agli amici e colleghi che hanno letto e criticato molte bozze di questo saggio». Il saggio nella sua versione pubblicata iniziava con la seguente citazione di Popper:

«Questi criteri di verità oggettiva e di critica possono insegnargli [al singolo uomo] a cercare di nuovo, e a pensare ancora; a mettere in discussione le proprie conclusioni e ad usare la propria immaginazione nel tentativo di trovare se e dove le sue conclusioni siano in errore. Possono insegnargli ad applicare il metodo per prova ed errore in ogni campo, e specialmente nella scienza; e possono così insegnargli come imparare dai propri errori e come individuarli. Questi criteri possono aiutarlo a scoprire quanto poco egli sappia, o quanto sappia, e quanto vi sia che egli non sa. Possono aiutarlo a crescere nella conoscenza ed anche a rendersi conto che sta crescendo. Possono aiutarlo a diventare consapevole del fatto che egli deve la sua crescita alla critica degli altri, e che la ragionevolezza è disponibilità ad ascoltare la critica».

La citazione è tratta da «Umanesimo e ragione» (1952), ora in *Congetture e confutazioni*, p. 649. Gli editori hanno modificato il formato delle note a pie' di pagina dall'iniziale pubblicazione e hanno fatto alcune piccole correzioni ai riferimenti bibliografici].

² S. GOROWITZ - A. MACINTYRE, «Toward a Theory of Medical Fallibility», in *Journal of Medicine and Philosophy*, 1, 1976, pp. 51-71; la citazione è tratta dalle pp. 51 e 63.

³ C. NEWMAN, *The Evolution of Medical Education in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, London 1957.

⁴ T. PERCIVAL, *Medical Ethics*, 3^a ed., John Henry Parker, Oxford 1849.

⁵ J.W. WILLIAMSON, *Improving Medical Practice and Health Care*, Ballinger, Cambridge, Massachusetts 1977.

⁶ S. GOROWITZ - A. MACINTYRE, *art. cit.*, p. 63.

⁷ T. PERCIVAL, *op. cit.*

⁸ F. NIGHTINGALE, *Notes on Hospitals*, 3^a ed., Longman, London 1863.

⁹ E.W. GROVES, «Surgical Statistics: a Plea for Uniform Registration of Operation Results», in *British Medical Journal*, ii, 1908, pp. 1008-1009.

¹⁰ A. FLEXNER, *Medical Education in the United States and Canada*, Carnegie Foundation, New York 1910.

¹¹ E.A. CODMAN, *A Study in Hospital Efficiency as Demonstrated by the Case Report of the First Five Years of a Private Hospital*, Thomas Todd Co., Boston, Massachusetts 1917 (pubblicato privatamente). [Cfr. ora E.A. CODMAN, *A Study in Hospital Efficiency etc.*, introduzione di Duncan Neuhauser, Joint Commission on Accreditation of Healthcare Organizations Oakbrook Terrace, Illinois 1996].

¹² P. A. LEMBCKE, «Evolution of the Medical Audit», in *Journal of the American Medical Association*, 199, n. 8, 1967, pp. 534-550.

¹³ Cfr. J.W. WILLIAMSON, *op. cit.*; P. A. LEMBCKE, «Medical Auditing by Scientific Methods: Illustrated by Major Female Pelvic Surgery», in *Journal of the American Medical Association*, 162, 1956, pp. 646-655; C.W. EISELE - V.N. SLEE - R.G. HOFFMAN, «Can the Practice of Internal Medicine

be Evaluated?», in *American Internal Medicine*, 44, 1956, pp. 144-161.

¹⁴ Cfr. EISELE *ET AL.*, *art. cit.*

¹⁵ Cfr. WILLIAMSON, *op. cit.* e F.J. DYCK - F.A. MURPHY - J.K. MURPHY - D.A. ROAD - M.S. BOYD - E. OSBORNE, «Effect of Surveillance on the Number of Hysterectomies in the Province of Saskatchewan», in *New England Journal of Medicine*, 296, 1977, pp. 1326-1328.

¹⁶ Cfr. LEMBCKE, *art. cit.*; EISELE *ET AL.*, *art. cit.*; M.R. ACHONG - J. WOOD - H.K. THEAL - R. GOLDBERG - D.A. THOMPSON, «Changes in Hospital Antibiotic Therapy after a Quality of Use Study», in *Lancet*, 1977, 26 novembre, ii (8048), pp. 1118-1122; DYCK *ET AL.*, *art. cit.*; G. GODBER, «The Confidential Enquiry into Maternal Deaths. A Limited Study of Clinical Results», in G. MCLACHLAN (ed.), *A Question of Quality? Roads to Assurance in Medical Care*, Oxford University Press, London 1976, pp. 23-33; I. MCCOLL, «Observations on the Quality of Surgical Care», in G. MCLACHLAN (1976), pp. 49-61; F.T. DE DOMBAL, «Computers and the Surgeon – A Matter of Decision», in *Surgery Annual*, 11, 1979, pp. 33-37; R.H. BROOK - K.N. WILLIAMS, «Effect of Medical Care Review on the Use of Injections», in *Annals of Internal Medicine*, 85, n. 4, 1976, pp. 509-515; K.N. LOHR - R.H. BROOK, «Quality of Care in Episodes of Respiratory Illness among Medicaid Patients in New Mexico», in *Annals of Internal Medicine*, 92, n. 1, 1980, pp. 99-106; W.H. KINCAID, «Quality Assurance in Health Care: are the PSROS Working in the US», in *8th International Congress on Health Records: Pre-Papers*, a cura di J.J. Velthoven, Congress Centre, the Hague 1980, pp. 183-189; M. AYLETT, «Bookings at a General Practitioner Obstetric Unit; an Exercise in Peer Review», in *British Medical Journal*, 1977, ii (1678), pp. 28-29; J.E. VERBY, P. HOLDEN, R.H. DAVIES, «Peer Review of Consultations in Primary Care: the Use of Individual Recordings», in *British Medical Journal*, 1979, I (6179), pp. 1686-1688.

¹⁷ D. BLACK, «Apples of Discord», in *Journal of the Royal Society of Medicine*, 74, n. 2, 1981, pp. 92-100; cfr. pp. 97-98.

¹⁸ E. FRIEDSON, *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*, Dodd, Mead & Co, New York 1970; la citazione (sull'argomento dell'autocritica) è tratta da p. 179.

¹⁹ W.F. MAY, «Code and Covenant or Philanthropy and Contract?», in S.J. REISER - A.J. DYCK - W.J. CURRAN (eds.), *Ethics in Medicine: Historical Perspectives and Contemporary Concerns*, MIT Press, Cambridge Massachusetts 1977, pp. 65-76.

²⁰ Cfr. FRIEDSON, *op. cit.*

²¹ Cfr. BLACK, *art. cit.*, p. 97.

²² Cfr. MAY, *art. cit.*, p. 67.

²³ FRIEDSON, *op. cit.*

²⁴ MAY, *art. cit.*

²⁵ IAN KENNEDY, «Consumerism in the Doctor-Patient Relationship» (the Reith Lectures), in *Listener*, 11 dicembre 1980, pp. 777-780. Si veda anche il suo *Unmaking of Medicine*, Allen & Unwin, London 1981.

²⁶ A. DÜRER, *Dürer's schriftlicher Nachlass*, a cura di Konrad von Lange e Franz Luis Fuhse, Max Niemeyer, Halle 1893.

40. DISCORSO IN OCCASIONE DELL'ASSEGNAZIONE DEL PREMIO DELLA FONDAZIONE TOCQUEVILLE (1984)¹

Vi ringrazio tutti per questo grande onore: l'assegnazione di un premio che è legato al nome di uno dei più grandi pensatori e scrittori in favore della libertà, quel grande e amabile uomo che fu Alexis de Tocqueville.

Non so come la Giuria sia arrivata a scegliere me. Potrebbe essere stato per due libri che ho scritto contro i nemici della libertà, più di quarant'anni fa. Ma la scelta per il Premio Tocqueville mi ha reso estremamente consapevole del fatto che nei miei scritti ho gravemente trascurato Tocqueville.

La mia scusa è che non sono né per inclinazione né per formazione uno studioso della società o della politica. Il mio interesse per la politica non è maggiore di quello di qualsiasi cittadino che sopravvive ad alcuni periodi di sconvolgimento politico. Per inclinazione e per scelta, i miei campi di studio sono le scienze naturali – la fisica e la biologia – e soprattutto i loro metodi. Tuttavia, arrivai a riflettere seriamente sui problemi delle nostre responsabilità politiche e sociali quando nel 1919, ancora sedicenne, voltai le spalle al marxismo. Diciannove anni dopo, nel 1938, quando appresi la notizia che Hitler aveva invaso l'Austria, la mia patria, decisi di mettere giù alcuni dei miei pensieri sulla libertà politica, benché all'epoca non conoscessi quasi nulla della letteratura in materia. Quando scoppiò la Seconda Guerra Mondiale, considerai il mio sforzo di scrivere un libro sul tema come il mio sforzo bellico. Di Alexis de Tocqueville sentii parlare per la prima volta dal professor von Hayek nel 1946, circa un anno dopo la pubblicazione del mio libro *La società aperta e i suoi nemici*.

Questa è la mia scusa per aver trascurato Tocqueville. Allo stesso tempo la mia negligenza dimostra che le

attività della Fondazione Tocqueville sembrano soddisfare un bisogno reale: la necessità di rendere ancora più noto Tocqueville, specialmente al di fuori della Francia e dell'America, e al di fuori della comunità degli specialisti di scienze politiche.

A mia insaputa, Tocqueville aveva anticipato, nel suo capolavoro *La democrazia in America*, alcuni dei punti principali del mio libro. Egli mi anticipò di un secolo. Discuterò brevemente tre di questi punti sotto i titoli:

1. La critica dello storicismo e del determinismo.
2. La critica del pragmatismo e la sua posizione a favore del primato del teorico.
3. L'analisi dei paradossi della libertà e dell'uguaglianza.

LA CRITICA DELLO STORICISMO E DEL DETERMINISMO

Per “storicismo” intendo quella teoria secondo cui il compito ultimo delle scienze sociali è la profezia storica. Proprio come la teoria newtoniana o einsteiniana della gravitazione ci consente di prevedere le eclissi solari o lunari, così le scienze sociali, secondo lo storicismo, dovrebbero consentirci di prevedere le rivoluzioni sociali o, per esempio, l'avvento di una nuova tirannia.

Il punto è di notevole interesse, almeno per me, perché ho cercato di dimostrare, da una parte, la mancanza di validità e la miseria (*la misère*) dello storicismo². Dall'altra parte, Tocqueville è stato spesso interpretato come uno storicista; e ammetto che vi sono alcuni brani nella sua opera che somigliano a profezie storiche. La più importante di queste è la sua spesso ripetuta osservazione che il “principio di eguaglianza”, o la tendenza verso una maggiore eguaglianza, è irresistibile e irreversibile³.

Tuttavia, vorrei affermare che Tocqueville non fu uno storicista e che quelle delle sue osservazioni che suonano come storicismo dicono semplicemente che ogni situazione sociale esistente pone dei limiti a possibili cambiamenti (e quindi a ciò che possiamo realizzare politicamente). La

mia argomentazione per dimostrare che Tocqueville non fu uno storicista è la seguente. Lo storicismo è una dottrina che dipende fortemente dal determinismo. Ma Tocqueville fu uno strenuo oppositore del determinismo, come risulta evidente soprattutto dai capitoli finali de *La democrazia in America*. Citerò solo un brano, da un brano fondamentale verso la fine (una ventina di righe prima della fine) del suo grande libro⁴:

Vedo grandi pericoli che è possibile scongiurare; grandi mali che si possono evitare e limitare e mi rafforzo sempre più nell'opinione che, per essere oneste e prospere, basta ancora alle Nazioni democratiche il volerlo.

LA CRITICA DEL PRAGMATISMO E LA POSIZIONE DI TOCQUEVILLE A FAVORE DEL PRIMATO DEL TEORICO

Che Tocqueville fosse un osservatore sociale straordinariamente sensibile, in nessun punto della sua opera può meglio vedersi di quanto si vede nel primo e nel nono capitolo della parte seconda (1840) de *La democrazia in America*. Qui egli descrive, sotto il titolo “Il metodo filosofico degli americani”, con prodigiosa preveggenza, la filosofia che trent'anni più tardi ricevette da C. S. Peirce, del tutto non ufficialmente, il nome di “Pragmatismo”, che poi le fu dato, ufficialmente, da William James nel 1898. Ma la descrizione di Tocqueville è migliore, a mio parere, sia di quella di Peirce che di quella di James. Infatti, Tocqueville descrive non solo le radici sociali del Pragmatismo (meglio di quanto abbia fatto da allora ogni successiva “sociologia della conoscenza”), ma ne propone anche un'eccellente critica: egli rileva che il Pragmatismo potrebbe portare all'abbandono della teoria; e mostra inoltre che l'abbandono della teoria soffocherà inevitabilmente lo sviluppo della pratica. Questa critica è uno dei punti in cui Tocqueville mi anticipò. Egli fu non solo un grande teorico: fu anche consapevole della necessità del pensiero teorico per il miglioramento della pratica, e senza dubbio anch'egli sapeva, grande

osservatore qual era, che noi non possiamo osservare nulla se prima non abbiamo un'ipotesi, una teoria, un'idea del problema («Tutte le osservazioni debbono essere a favore o contro alcune idee», dice Darwin)⁵. In effetti, questo è implicito nella critica di Tocqueville al pragmatismo.

Ma le teorie di Tocqueville sono tutte legate a un problema pratico, a un problema morale. Come tutti noi, egli è alla ricerca di un mondo migliore. E il suo problema è, sempre: quali sono i pericoli che si ergono sulla strada del progresso dell'uomo verso un mondo migliore? (E questo significa per Tocqueville un mondo più libero). Tutte le sue teorie sono tentativi di rispondere a questo problema.

I PARADOSSI DELLA LIBERTÀ E DELL'EGUAGLIANZA

Vengo ora all'ultimo e più importante dei tre punti in cui Tocqueville mi anticipò. E se avessi conosciuto l'analisi di Tocqueville, penso che avrei potuto migliorare la mia analisi nel mio libro sulla *Società Aperta*, in cui ho fatto riferimento a questo punto con l'espressione "Il paradosso della libertà"⁶. Io ho attribuito la scoperta di questo paradosso a Platone che, nella sua *Repubblica (Politeia)*, mostrò come la libertà di una democrazia possa portare all'instaurarsi di una tirannia.

L'argomentazione di Tocqueville è leggermente diversa: egli introduce l'idea di eguaglianza. Ma con questa egli non intende quella che oggi chiamiamo "eguaglianza economica". Tocqueville intende piuttosto, per eguaglianza, l'assenza di un'aristocrazia. Pur essendo di origini aristocratiche, egli sottolinea di essere a favore dell'eguaglianza, che considera come irresistibile e irreversibile.

Per Tocqueville la libertà è il più grande dei valori sociali e politici. E l'argomentazione di Platone che io chiamo il "paradosso della libertà" assume in Tocqueville questa forma: l'eguaglianza, e il desiderio di uguaglianza da parte dei cittadini, è un grosso pericolo per la libertà. Infatti, l'eguaglianza dei cittadini tende necessariamente a

rafforzare il governo centrale. Se questo governo forte dovesse cadere nelle mani di una burocrazia o se dovesse essere usurpato da un uomo forte, le persone potrebbero perdere la loro libertà. Potrebbero persino rinunciarvi volentieri.

Nella sua eccellente analisi di questo pericolo, Tocqueville indica anche il crescente potere della burocrazia; un pericolo rilevato anche da altri (per esempio dal contemporaneo di Tocqueville Honoré de Balzac). Tocqueville vide quindi la possibilità di una nuova e tirannica classe, una nuova classe dirigente, che sarebbe potuta emergere da quella che egli giustamente considerava come una società essenzialmente con un'unica classe (e quindi senza classi); una possibilità che anch'io ho discusso ne *La società aperta*.

Certamente, una tale nuova classe dirigente non assomiglierebbe ad un'aristocrazia nel senso di Tocqueville, ma distruggerebbe quella che egli chiamò eguaglianza: la società essenzialmente con un'unica classe o priva di classi. E distruggerebbe la libertà umana.

Vorrei sottolineare il fatto che Tocqueville indica questo pericolo non come una profezia, ma solo per metterci in guardia contro di esso e quindi per farcelo evitare. Dobbiamo cercare di essere vigili; ed ovviamente dobbiamo cercare di costruire la nostra costituzione politica in modo tale da stare in guardia contro questo tipo di pericolo. Ritengo questo come un compito al quale dobbiamo prestare più attenzione di quanto abbiamo fatto finora. E desidero sottolineare che il pericolo per la libertà rappresentato dall'ideologia dell'eguaglianza è stato molto peggiorato dalla nuova ideologia dell'eguaglianza economica.

Poiché la libertà assoluta non è possibile, dobbiamo accettare alcune limitazioni alla nostra libertà; così l'idea di un nuovo tipo d'eguaglianza – l'eguaglianza nel sopportare il peso delle limitazioni alla nostra libertà – nasce quasi di necessità. Arriviamo così all'idea di un'eguaglianza di *status*, del rifiuto del privilegio. Questa era l'idea d'eguaglianza che Tocqueville approvava, malgrado i suoi pericoli. Ma egli avrebbe respinto con

orrore la dottrina di un'eguaglianza economica che dovrebbe essere garantita e gestita dallo Stato.

Permettetemi di chiudere con una seconda citazione da *La democrazia in America* (volume 2, libro quarto, circa una ventina di righe dalla fine del capitolo VII)⁷:

«Ho voluto mettere in piena luce i pericoli cui l'uguaglianza espone l'indipendenza umana... Ma non li credo insormontabili.

¹ [Il discorso comincia così: «Madame le Maire, Lord Carrington, Presidente Edgar Faure, Monsieur Peyrefitte, Conte d'Ornano, Sig. Godefroy, Membri della Giuria e della Fondazione Tocqueville, Signore e Signori». Il testo segue la copia dattilografata (durante la lettura) con alcune correzioni all'Archivio Popper 253.3, datata 29 ottobre 1984, che abbiamo ulteriormente modificato alla luce dei commenti di Popper a un foglio di suggerimenti della Sig.ra Mew].

² [Questa è un'allusione al titolo della traduzione francese del libro di Popper *The Poverty of Historicism*, cioè *Misère de l'Historicisme*, Plon, Paris 1956].

³ [Cfr., per esempio, l'“Introductory Chapter”, in ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, trad. ingl. di Henry Reeve, Schocken, New York 1961, vol. I, p. lxxi, dove Tocqueville scrive (trad. it. “Introduzione” a *La democrazia in America*, Fabbri, Milano 1996, vol. 1, pp. 21-22):

«Lo sviluppo graduale dell'eguaglianza delle condizioni è dunque un fatto provvidenziale; ne ha i principali caratteri: è universale, è duraturo, sfugge alla potenza dell'uomo. Tutti gli avvenimenti, come tutti gli uomini servono al suo sviluppo»].

⁴ [Cfr. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, vol. II, p. 700. Popper ha sostituito “mi rafforzo sempre più” con “mi rafforzo”, presumibilmente per ragioni di più facile lettura].

⁵ [Darwin a Henry Fawcett, 18 settembre 1861; cfr. FREDERICK BURKHARDT - JANET BROWNE - DUNCAN M. PORTER - MARSHA RICHMOND (eds.), *The Correspondence of Charles Darwin*, vol. 9, 1861, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p.

269. Cfr. anche anche POPPER, *Conoscenza oggettiva*, cit., p. 345, nota 5].

⁶ [Cfr. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., cap. 7, parte I e le note 4-6].

⁷ [Cfr. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, vol. II, parte IV, cap. VII, p. 697].

41. SULLA DEMOCRAZIA (1988)¹

La mia teoria della democrazia è molto semplice e facilmente comprensibile da tutti. Ma il suo problema fondamentale è così differente dall'antica teoria della democrazia che ognuno dà per scontata, che proprio questa differenza sembra non essere stata afferrata, proprio per la semplicità della teoria. Essa evita astratte parole altisonanti come "governo", "libertà" e "ragione". Io credo nella libertà e nella ragione, ma non penso si possa costruire una teoria semplice, pratica e proficua in questi termini. Sono termini troppo astratti e troppo soggetti ad essere usati in modo improprio e, ovviamente, con la loro definizione non si può ottenere proprio niente.

Questo articolo è diviso in tre parti principali. La prima espone, brevemente, quella che si potrebbe definire la teoria classica della democrazia: la teoria del governo del popolo. La seconda è un breve abbozzo di una teoria più realistica. La terza è, in complesso, uno schema di alcune applicazioni pratiche della mia teoria, in risposta alla domanda: "Quale differenza pratica costituisce questa nuova teoria?".

LA TEORIA CLASSICA

La teoria classica è, in breve, la teoria che la democrazia è il governo del popolo, e che il popolo ha diritto a governare. Per la pretesa che il popolo ha questo diritto, sono state fornite molte e varie ragioni; tuttavia, non sarà necessario per me, qui, entrare nel merito di queste ragioni. Vorrei invece esaminare brevemente qualche elemento del contesto storico della teoria e della terminologia.

Platone fu il primo teorico a definire sistematicamente le distinzioni tra quelle che egli considerava le principali forme di città-stato. A seconda del numero dei governanti,

egli distinse tra: (1) monarchia, il governo di un uomo buono, e tirannia, la forma distorta della monarchia; (2) aristocrazia, il governo di pochi uomini buoni, e oligarchia, la sua forma distorta; (3) democrazia, il governo dei molti, di tutto il popolo. La democrazia non aveva due forme. Infatti, i molti hanno sempre formato una moltitudine disordinata, e quindi la democrazia era distorta in se stessa.

Se si guarda più da vicino a questa classificazione, e se ci si chiede quale fosse il problema fondamentale cui pensava Platone, allora si scopre che alla base non solo della classificazione e della teoria di Platone, ma anche di quelle di tutti gli altri, c'era il seguente problema. Da Platone a Karl Marx e oltre, il problema fondamentale è sempre stato: chi deve governare lo Stato? (Uno dei miei punti principali sarà che questo problema deve essere sostituito da uno completamente diverso). La risposta di Platone era semplice e ingenua: dovrebbero governare i "migliori". Possibilmente, "il migliore di tutti", da solo. Scelta successiva: i pochi migliori, gli aristocratici. Ma non certamente i molti, la plebaglia, il popolo (*demos*).

La pratica ateniese, anche prima della nascita di Platone, era stata precisamente l'opposto: il popolo, il *demos*, dovrebbe governare. Tutte le decisioni politiche importanti – come la guerra e la pace – erano prese dall'assemblea di tutti i cittadini a pieno titolo. Questa viene ora chiamata "democrazia diretta", ma non dobbiamo mai dimenticare che i cittadini formavano una minoranza degli abitanti – anche dei nativi. Dal punto di vista qui adottato, la cosa importante è che, in pratica, i democratici ateniesi consideravano la loro democrazia come l'alternativa alla tirannia: al governo arbitrario; infatti, sapevano bene che un leader popolare avrebbe potuto essere investito di poteri tirannici con un voto popolare.

Quindi sapevano che un voto popolare potrebbe essere sbagliato, anche nelle faccende più importanti. (L'istituzione dell'ostracismo riconosceva tutto ciò: la persona ostracizzata era messa al bando solo a titolo di precauzione; essa non era stata né processata né dichiarata colpevole). Gli Ateniesi avevano ragione: decisioni prese

democraticamente, ed anche i poteri conferiti a un governo con un voto democratico, potrebbero essere sbagliati. È difficile, se non impossibile, costruire una Costituzione che tuteli contro gli errori. Questa è una delle più forti ragioni per basare l'idea di democrazia sul principio pratico di evitare la tirannia, piuttosto che su un divino, o moralmente legittimo, diritto del popolo a governare.

Il principio (a mio parere, erroneo) di legittimità svolse un ruolo importante nella storia europea. Finché le legioni romane furono forti, i Cesari basarono il loro potere su questo principio: l'esercito legittima il governante (per acclamazione). Ma con il declino dell'impero, il problema della legittimità divenne urgente; e questo fu fortemente sentito da Diocleziano, che cercò di sostenere ideologicamente la nuova struttura dell'*imperium* dei cesari-dei con onorificenze tradizionali e religiose e con la corrispondente attribuzione di vari titoli: Cesare, Augusto, Erculio e Giovio.

Tuttavia, sembra che vi fosse la necessità di una più autorevole, più profonda legittimazione religiosa. Nella generazione successiva, il monoteismo nella forma del cristianesimo (quello che, dei monoteismi a disposizione, si è diffuso più ampiamente) si offrì a Costantino come soluzione al problema. Da allora in poi, il sovrano governò per la grazia di Dio: dell'unico e del solo Dio universale. Il successo completo di questa nuova ideologia della legittimità spiega sia i legami che le tensioni tra il potere spirituale e quello terreno, che divennero così reciprocamente dipendenti, e perciò rivali, per tutto il Medioevo.

Così, nel Medioevo, la risposta alla domanda "Chi deve governare?" divenne il principio: "Dio è il sovrano, ed egli governa attraverso i suoi legittimi rappresentanti umani". Proprio questo principio di legittimità venne innanzitutto seriamente messo in discussione dalla Riforma e poi dalla Rivoluzione inglese del 1648-49, che proclamò il diritto divino del popolo a governare. Ma in questa rivoluzione il diritto divino del popolo venne immediatamente usato per instaurare la dittatura di Oliver Cromwell.

Dopo la morte del dittatore ci fu un ritorno alla più

antica forma di legittimità, e proprio la violazione della legittimità protestante da parte di Giacomo II, da parte del legittimo sovrano stesso, portò alla “Gloriosa Rivoluzione” del 1688, e allo sviluppo della democrazia britannica attraverso un graduale rafforzamento del potere del Parlamento, che aveva legittimato William e Mary. Il carattere straordinario di questo sviluppo fu proprio dovuto all’esperienza che le fondamentali dispute teologiche e ideologiche su chi debba governare portano solo alla catastrofe. La legittimità del re non fu più un principio affidabile, né lo fu il governo del popolo. In pratica, ci fu una monarchia di piuttosto dubbia legittimità creata dalla volontà del Parlamento, e un aumento piuttosto costante del potere parlamentare. I britannici cominciarono a dubitare dei principi astratti; e il problema platonico “Chi deve governare?” non fu più seriamente sollevato in Gran Bretagna fino ai nostri giorni.

Karl Marx, che non era un politico britannico, era ancora dominato dal vecchio problema platonico che egli vedeva in questo modo: “Chi deve governare? I buoni o i cattivi: i lavoratori o i capitalisti?”. Ed anche quelli che rifiutavano del tutto lo Stato, in nome della libertà, non poterono liberarsi dai vincoli di un errato vecchio problema; infatti, chiamarono se stessi anarchici: cioè, oppositori di ogni forma di governo. Si può simpatizzare con il loro fallito tentativo di liberarsi del vecchio problema del “Chi deve governare?”.

UNA TEORIA PIÙ REALISTICA

Ne *La società aperta e i suoi nemici*, ho proposto l’idea che un nuovo problema dovrebbe riconoscersi come il problema fondamentale di una teoria politica razionale. Il nuovo problema, distinto dal vecchio “Chi deve governare?”, può essere formulato nel seguente modo: “Come deve essere costituito lo Stato in modo che dei cattivi governanti ci si possa sbarazzare senza spargimento di sangue, senza violenza?”.

Questo, in contrasto con la vecchia domanda, è un

problema assolutamente pratico, quasi tecnico. E le cosiddette democrazie moderne sono tutte buoni esempi di soluzioni concrete di questo problema, anche se non sono state progettate consapevolmente con in mente questo problema. Infatti, esse adottano quella che è la soluzione più semplice per il nuovo problema: cioè il principio che il governo possa essere destituito con un voto di maggioranza.

In teoria, però, queste democrazie moderne sono ancora basate sul vecchio problema, e sull'ideologia completamente impraticabile secondo la quale il popolo, l'intera popolazione adulta, è, o dovrebbe di diritto essere, il vero, l'ultimo e l'unico governante legittimo. Ma, ovviamente, da nessuna parte il popolo governa effettivamente. Sono i governi che governano (e, purtroppo, anche i burocrati, i nostri funzionari pubblici – quei *civil servants* [come vengono detti in inglese] che però Winston Churchill [giocando sulle parole] ebbe a chiamare *uncivil masters*, cioè “padroni incivili”² – che è difficile, se non impossibile, rendere responsabili delle loro azioni).

Quali sono le conseguenze pratiche di questa semplice e pratica teoria del governo? Il mio modo di porre il problema e la mia semplice soluzione non si scontrano, ovviamente, con la pratica delle democrazie occidentali, come la Costituzione non scritta della Gran Bretagna, e le molte costituzioni scritte che hanno, più o meno, preso come modello il Parlamento britannico. È questa pratica (e non le loro teorie) che la mia teoria – il mio problema e la sua soluzione – cerca di descrivere. E per questa ragione penso che potrei chiamarla una teoria della “democrazia”, anche se essa non è enfaticamente una teoria del “governo del popolo”, ma piuttosto il principio di legalità che postula la rimozione incruenta del governo con un voto di maggioranza.

La mia teoria evita facilmente i paradossi e le difficoltà della vecchia teoria, per esempio un problema, come il “Cosa si deve fare se il popolo dovesse votare per l'instaurazione di una dittatura?”. Ovviamente, questo è improbabile che accada se il voto è libero. Ma è accaduto. E che cosa si dovrebbe fare se ciò accade? La maggior

parte delle costituzioni infatti richiede molto di più che un voto di maggioranza per emendare o modificare disposizioni costituzionali, e perciò richiederebbe forse una maggioranza (“qualificata”) di due terzi o anche di tre quarti per un voto contro la democrazia. Ma questa domanda dimostra che le costituzioni contemplano un tale cambiamento; e allo stesso tempo che non sono conformi al principio secondo cui la maggioranza (“non qualificata”) è l’ultima fonte del potere: cioè che il popolo, attraverso un voto di maggioranza, ha il diritto di governare.

Tutte queste difficoltà teoriche sono evitate se si abbandona la domanda “Chi deve governare?” e la si sostituisce con il nuovo e pratico problema: “Come possiamo evitare nella maniera migliore situazioni in cui un cattivo governante provochi troppi danni?”. Quando diciamo che la migliore soluzione a noi nota è una Costituzione che consenta a un voto di maggioranza di destituire il governo, non diciamo che la maggioranza avrà sempre ragione. Neppure diciamo che avrà solitamente ragione. Diciamo soltanto che questa molto imperfetta procedura è la migliore che sia stata finora inventata. Winston Churchill una volta disse, scherzosamente, che la democrazia è la peggiore forma di governo, con l’eccezione di tutte le altre forme di governo conosciute³.

E questo è il punto: chiunque abbia mai vissuto sotto un’altra forma di governo – cioè sotto una dittatura che non può essere rimossa senza spargimento di sangue – saprà che per una democrazia, per quanto imperfetta possa essere, vale la pena lottare e, credo, anche morire. Questa, tuttavia, è solo una mia personale convinzione. Mi sembrerebbe sbagliato cercare di convincere gli altri di questo.

Potremmo basare la nostra intera teoria sul fatto che ci sono solo due alternative a noi note: o una dittatura o una qualche forma di democrazia. E non basiamo la nostra scelta sulla bontà della democrazia, che può essere dubbia, ma unicamente sulla malvagità di una dittatura, che è certa. Non solo perché il dittatore è costretto a fare un cattivo uso del suo potere, ma perché un dittatore, anche se fosse benevolo, deruberebbe tutti gli altri della loro

responsabilità e quindi dei loro diritti e doveri umani. Questa è una base sufficiente per decidere a favore della democrazia: cioè un principio di legalità che ci permette di liberarci del governo. Nessuna maggioranza, per quanto ampia, dovrebbe essere autorizzata a rinunciare a questo principio di legalità.

LA RAPPRESENTANZA PROPORZIONALE⁴

Queste sono le differenze teoriche tra le vecchie e le nuove teorie. Come esempio della differenza pratica tra le teorie, propongo di esaminare la questione della rappresentanza proporzionale.

La vecchia teoria e la convinzione che il governo del popolo, da parte del popolo e per il popolo costituisca un diritto naturale, o un diritto divino, fornisce lo sfondo del consueto argomento a favore della rappresentanza proporzionale. Infatti, se il popolo governa attraverso i suoi rappresentanti, e attraverso voti di maggioranza, allora è fondamentale che la distribuzione numerica di opinioni tra i rappresentanti rispecchi quanto più possibile quella che prevale tra coloro che sono la vera fonte del potere legittimo, cioè gli stessi cittadini. Tutto il resto sarà non solo enormemente ingiusto, ma sarà anche contro tutti i principi di giustizia.

Questo argomento crolla se la vecchia teoria viene abbandonata, cosicché possiamo guardare, più spassionatamente, e forse senza molti pregiudizi, alle inevitabili (e forse non intenzionali) conseguenze pratiche della rappresentanza proporzionale. E queste sono devastanti.

Innanzitutto, la rappresentanza proporzionale conferisce, anche se solo indirettamente, uno *status* costituzionale ai partiti politici che essi altrimenti non otterrebbero. Infatti, io non posso più scegliere una persona di cui mi fido per rappresentarmi: posso solo scegliere un partito. E le persone che potrebbero rappresentare il partito sono scelte solo dal partito. E mentre le persone e le loro opinioni meritano sempre il massimo rispetto, le opinioni dei partiti

(che in genere sono strumenti di promozione personale e di potere, con tutte le possibilità di intrighi che questo comporta) non debbono essere identificate con le comuni opinioni umane; esse sono ideologie.

In una costituzione che non preveda la rappresentanza proporzionale, i partiti non hanno affatto bisogno di essere menzionati. Essi non debbono essere dotati di uno status ufficiale. L'elettorato di ogni circoscrizione manda il proprio rappresentante alla Camera. Il fatto che vi stia da solo, o che si unisca ad altri per formare un partito, viene lasciato alla sua discrezionalità. È una faccenda che egli potrebbe dover spiegare e difendere di fronte al suo elettorato.

Il suo compito è quello di rappresentare al meglio delle sue capacità gli interessi di tutti coloro che rappresenta. Questi interessi saranno in quasi tutti i casi identici a quelli di tutti i cittadini del paese, della Nazione.

Questi sono gli interessi che egli deve perseguire al meglio delle sue conoscenze. Egli è personalmente responsabile di fronte alle persone.

Questo è l'unico dovere e l'unica responsabilità del rappresentante che si debbano riconoscere dalla Costituzione. Se egli ritiene di avere un dovere nei confronti di un partito politico, allora questo deve essere dovuto esclusivamente al fatto che egli ritiene che attraverso il suo collegamento con tale partito possa compiere il suo dovere primario in maniera migliore di quanto potrebbe fare non avendo un partito. Di conseguenza, è suo dovere lasciare il partito quando si rende conto di poter compiere meglio il suo dovere primario senza quel partito, o magari con un partito differente.

Tutto questo viene eliminato se la costituzione dello Stato incorpora la rappresentanza proporzionale. Infatti, con la rappresentanza proporzionale il candidato si presenta alle elezioni solo come rappresentante di un partito, qualunque possa essere la formulazione della costituzione. Se viene eletto, viene eletto principalmente, se non esclusivamente, in quanto appartiene, e rappresenta, un certo partito. Perciò, la sua lealtà

principale deve essere quella nei confronti del suo partito e della sua ideologia; non nei confronti delle persone (ad eccezione, forse, dei leader del partito).

Non può quindi mai essere suo dovere votare contro il suo partito. Al contrario, egli è moralmente vincolato al partito, in quanto è stato votato per andare in Parlamento come suo rappresentante. E, a mio avviso, nel caso in cui non possa più conciliare tutto ciò con la sua coscienza, sarebbe suo dovere morale di rassegnare le dimissioni non solo dal suo partito, ma anche dal Parlamento, anche se la costituzione non può imporglielo.

In realtà, il sistema in base al quale è stato eletto lo priva di una responsabilità personale; lo rende una macchina da voto piuttosto che una persona con un suo pensiero e con una sua sensibilità. A mio avviso, questo è di per sé un argomento sufficiente contro la rappresentanza proporzionale. Infatti, ciò di cui abbiamo bisogno in politica sono individui che possano giudicare da soli e che siano disposti ad assumersi responsabilità personali.

Individui simili sono difficili da trovare in qualsiasi sistema partitico, anche senza rappresentanza proporzionale – e si deve ammettere che non abbiamo ancora trovato un modo di fare a meno dei partiti. Ma se dobbiamo avere dei partiti, sarebbe preferibile non aumentare deliberatamente, attraverso la nostra costituzione, l'asservimento dei nostri rappresentanti alla macchina del partito e all'ideologia del partito con l'introduzione della rappresentanza proporzionale.

La conseguenza immediata della rappresentanza proporzionale è che essa tenderà ad accrescere il numero dei partiti. Questo, a prima vista, può sembrare auspicabile: avere più partiti significa avere maggiori possibilità di scelta, più opportunità, meno rigidità e più critica. Significa anche una maggiore distribuzione dell'influenza e del potere.

Tuttavia, questa prima impressione è totalmente errata. L'esistenza di molti partiti significa, essenzialmente, che diventa inevitabile un governo di coalizione. Questo significa difficoltà nella formazione di ogni nuovo governo,

e nel tenere insieme un governo per un certo periodo di tempo.

Se è vero che la rappresentanza proporzionale è basata sull'idea che l'influenza di un partito deve essere proporzionale al suo potere elettorale, un governo di coalizione significa, il più delle volte, che piccoli partiti possono esercitare un'influenza esageratamente grande – e spesso decisiva – sia sulla formazione di un governo, sia sulle sue dimissioni, e così su tutte le sue decisioni. E significa, cosa più importante di tutte, il declino della responsabilità. Infatti, in un governo di coalizione c'è una ridotta responsabilità per tutti i *partner* della coalizione.

La rappresentanza proporzionale – e il conseguente maggior numero di partiti – potrebbe quindi avere un effetto negativo sulla decisiva questione di come liberarsi di un governo facendolo cadere, per esempio con un voto parlamentare. Gli elettori sono portati ad aspettarsi che forse nessuno dei partiti otterrà la maggioranza assoluta. Con questa aspettativa in mente, difficilmente si voterà contro uno dei partiti.

Come risultato, il giorno delle elezioni nessuno dei partiti viene bocciato, nessuno viene condannato. Di conseguenza, nessuno guarda al giorno delle elezioni come a un Giorno del Giudizio; come a un giorno in cui un governo responsabile rende conto delle sue azioni ed omissioni, dei suoi successi ed insuccessi, ed un'opposizione responsabile critica questo resoconto e spiega quali misure il governo avrebbe dovuto prendere e perché.

La perdita del 5 o del 10% dei voti da parte di uno o dell'altro partito non viene vista dagli elettori come un verdetto di "colpevolezza". Essi la vedono, piuttosto, come una temporanea fluttuazione di popolarità. Nel tempo, ci si abitua all'idea che nessuno dei partiti politici o dei loro leader possano realmente essere ritenuti responsabili delle loro decisioni, che potrebbero essere stati costretti a prendere per la necessità di formare una coalizione.

Dal punto di vista della nuova teoria, il giorno delle elezioni dovrebbe essere un Giorno del Giudizio. Come Pericle di Atene ebbe a dire attorno al 430 a.C., «anche se

soltanto pochi sono in grado di dar vita a una politica, siamo tutti in grado di giudicarla»⁵. Ovviamente, potremmo giudicarla in maniera errata; in realtà, lo facciamo spesso. Ma se siamo sopravvissuti al periodo di potere di un partito e ne abbiamo subito le ripercussioni, abbiamo almeno qualche titolo per giudicare.

Ciò presuppone che il partito al potere e i suoi leader fossero pienamente responsabili di quello che stavano facendo. Questo, a sua volta, presuppone un governo di maggioranza. Ma con la rappresentanza proporzionale, anche nel caso di un unico partito che governa con una maggioranza assoluta e che viene bocciato da una maggioranza di cittadini delusi, il governo potrebbe non essere spodestato. Cercherebbe piuttosto di allearsi con il più piccolo partito abbastanza forte, per continuare a governare con il suo aiuto.

Pertanto, il leader censurato del partito più grande continuerebbe a guidare il governo, in aperta opposizione al voto maggioritario e sulla base dell'aiuto ricevuto da uno dei piccoli partiti le cui politiche, in teoria, potrebbero essere ben lungi dal "rappresentare la volontà del popolo". Ovviamente, il piccolo partito potrebbe non essere fortemente rappresentato nel nuovo governo. Ma il suo potere sarà molto grande, poiché potrebbe far cadere il governo in qualsiasi momento. Tutto ciò viola gravemente l'idea che sta alla base della rappresentanza proporzionale: l'idea che l'influenza esercitata da un partito debba corrispondere al numero di voti che può mettere insieme.

Per rendere probabile un governo di maggioranza, abbiamo bisogno di qualcosa che si avvicini ad un sistema bipartitico, come in Gran Bretagna e negli Stati Uniti. Poiché l'esistenza della pratica della rappresentanza proporzionale rende difficile raggiungere una simile possibilità, propongo che, nell'interesse della democrazia parlamentare, dovremmo opporci all'idea, forse allettante, che la democrazia esiga la rappresentanza proporzionale. Dovremmo invece lottare per un sistema bipartitico, o almeno per un sistema che gli si avvicini, poiché un tale sistema incoraggia un continuo processo di autocritica da parte dei due partiti.

Una tale idea, tuttavia, provoca spesso clamorose obiezioni nei confronti del sistema bipartitico che meritano di essere esaminate: "Un sistema bipartitico reprime la formazione di altri partiti". Questo è vero. Ma in Gran Bretagna, come pure negli Stati Uniti, sono stati evidenti notevoli cambiamenti all'interno dei due grandi partiti. Quindi, la repressione non necessariamente significa rifiuto della flessibilità.

Il punto è che in un sistema bipartitico il partito sconfitto è costretto a prendere sul serio una sconfitta elettorale. Così, esso potrebbe cercare una riforma interna dei suoi scopi, cioè una riforma ideologica. Se il partito viene sconfitto due volte di seguito, o anche tre, la ricerca di nuove idee può diventare frenetica, il che costituisce ovviamente uno sviluppo salutare. È probabile che questo accada, anche se la perdita di voti non è stata molto grande.

In un sistema con molti partiti, e con coalizioni, è improbabile che ciò accada. Specialmente quando la perdita di voti è di piccole dimensioni, sia i capi del partito che gli elettori sono inclini a prendere il cambiamento con calma. Essi la considerano come parte del gioco, dato che nessuno dei partiti ha avuto delle chiare responsabilità. Una democrazia ha bisogno di partiti che siano più sensibili e, se possibile, costantemente in allerta. Solo in questo modo possono essere indotti ad essere autocritici. Per come stanno le cose, una tendenza all'autocritica dopo una sconfitta elettorale è molto più accentuata in Paesi con un sistema bipartitico che in quelli dove ci sono molti partiti. In pratica, quindi, è probabile che un sistema bipartitico sia più flessibile di un sistema pluripartitico, contrariamente alle prime impressioni.

Si dice: «La rappresentanza proporzionale dà a un nuovo partito la possibilità di crescere. Senza di essa, la possibilità è molto ridotta. E la semplice esistenza di un terzo partito può migliorare notevolmente le prestazioni dei due grandi partiti». Questo potrebbe essere vero. Ma cosa succede se di questi nuovi partiti ne nascono cinque o sei? Come abbiamo visto, anche un piccolo partito può esercitare un potere del tutto sproporzionato se è nella

posizione di scegliere con quale dei due partiti allearsi per formare un governo di coalizione.

Si dice anche: «Un sistema bipartitico è incompatibile con l'idea di una società aperta, cioè con l'apertura a nuove idee, e con l'idea di pluralismo». Risposta: sia la Gran Bretagna che gli Stati Uniti sono Paesi molto aperti a nuove idee. Una completa apertura sarebbe, ovviamente, controproducente, come lo sarebbe una completa libertà. Inoltre, apertura culturale e apertura politica sono due cose differenti. E più importante anche di un'apertura sempre più ampia del dibattito politico può essere un appropriato atteggiamento verso il Giorno del Giudizio politico.

¹ [Pubblicato la prima volta con il titolo «Popper on Democracy: the Open Society and Its Enemies Revisited», sull'*Economist*, 23 aprile 1988, pp. 111-119. In origine era un estratto di una conferenza tenuta da Popper a Lisbona nell'ottobre 1987 sotto il titolo: «Democracy and the Myth of Legitimacy» o «On the Theory of Democracy». (Popper fa riferimento a questo saggio usando l'ultimo titolo nella sua introduzione a «On the Theory of Democracy», in *Réflexions sur la liberté humaine: mélanges offerts à André Mercier à l'occasion de son 75^e anniversaire / Gedanken zur menschlichen Freiheit: Festschrift zum 75. Geburtstag von André Mercier / Concepts of Human Freedom: Festschrift in Honour of André Mercier on the Occasion of his 75th Birthday*, a cura di Maja Svilar, Peter Lang, Berna-New York 1988, pp. 161-177, il cui contenuto – diverso dal materiale introduttivo relativo a Mercier – è sostanzialmente lo stesso di quello qui riportato). Popper discute anche la questione della rappresentanza proporzionale in «Sulla teoria della democrazia», in *Tutta la vita è risolvere problemi*. Tutte le note sono dei curatori].

² [Come già detto nella nota 11 a «La società aperta e lo Stato democratico», cap. 24 della presente raccolta, la frase di Churchill più simile a questa che siamo stati in grado di trovare è la seguente: «*Civil Servants, non longer servants and no longer civil*» («dipendenti pubblici, non più “servi”, non più “civili”»)].

³ [Cfr., per dettagli, la nota 11 a «La società aperta e lo Stato democratico»].

⁴ [In una lettera a Rupert Pennant-Rea pubblicata sull'*Economist*, 25 luglio 1988, Popper scrisse (con un occhio a un'osservazione fatta da un corrispondente dell'*Economist* il 30 aprile 1988 sul sistema irlandese):

«È triste che abbiamo sposato il termine classico “democrazia” che, come ho spiegato nel mio articolo, è fuorviante. È ancora più triste che un aggettivo come “proporzionale” venga così usato in maniera impropria in

questo Paese e da alcuni dei vostri corrispondenti. Io ho scritto su quella che è davvero una rappresentanza proporzionale, cioè una rappresentanza in cui il numero di rappresentanti di ogni partito è proporzionale ai voti espressi. L'estremamente interessante sistema irlandese non è un sistema di rappresentanza proporzionale, e questo crea un'altra serie di malintesi. Ne deduco che anche l'*Economist* debba essere biasimato per aver chiamato il sistema irlandese un sistema di rappresentanza proporzionale». Cfr. Archivio Popper 498.1].

⁵ [Popper usò questa frase come motto del cap. 1 de *La società aperta e i suoi nemici*; in quella sede egli rinviava i suoi lettori, per una più approfondita discussione, al cap. 10, nota 31 e testo].

42. PROFILO DELLE MIE IDEE SU CIÒ CHE CONTA (1988)¹

I

Il programma del congresso rappresenta per me una grande sfida: la formulazione di una visione del mondo. Questa deve essere un'idea che unisce, in una certa misura, le scienze naturali, cioè la fisica, la chimica e la biologia. Deve essere una cosmologia. E deve occuparsi dell'uomo e del nostro compito nella vita.

Questo è un grande programma per una conferenza. E non perderò tempo su un'introduzione, ma comincio subito con l'ultimo punto: noi stessi e il nostro compito nella vita.

Credo che essere vivi sia un grande dono. La vita è meravigliosamente bella, e tutti dovremmo essere profondamente grati di essere vivi. Io più di tutti, perché sono vissuto per così lungo tempo. Dobbiamo essere grati per i grandi doni che tutti riceviamo continuamente dagli altri: da uomini e donne, da coloro che sono vivi e da altri che sono morti. Abbiamo l'esempio di innumerevoli uomini e donne, molti dei quali hanno sofferto e molti dei quali hanno amato la vita nonostante la sofferenza, e hanno fatto del loro meglio per aiutare gli altri, ed anche noi. E molti di loro ci hanno aiutato mostrandoci quanto meravigliosa possa essere la vita. Tra questi ci sono stati i grandi poeti, scrittori, romanzieri; i grandi musicisti, pittori e architetti. Ma anche alcuni statisti, in particolare nel nostro tempo, Winston Churchill; anche se sono pochi coloro che ne esprimono pieno apprezzamento. Tutti questi uomini e donne hanno fatto sì che noi, nel mondo occidentale, viviamo in un mondo sociale senza schiavi, schiavi *de jure* e *de facto*; un grandissimo obiettivo che abbiamo raggiunto. Ovviamente, è un mondo con molti difetti, ma è il miglior mondo sociale che sia mai esistito: un mondo senza schiavi.

Abbiamo certamente commesso anche molti errori, e commettiamo ancora errori. In un certo senso, questo è inevitabile. Infatti, credo sia un fatto biologico che noi impariamo con il metodo dell'apprendere attraverso tentativi ed *errori* [*trial and error method*]. Sembra che *abbiamo bisogno* di errori, di sbagli, tanto quanto di tentativi. Ad ogni modo, dobbiamo fare del nostro meglio per vedere questi errori chiaramente per quello che sono, per poter imparare da loro.

Discuterò ora brevemente, ma con qualche dettaglio, due dei più grandi errori che noi occidentali abbiamo commesso. Innanzitutto, la distruzione delle due città giapponesi con bombe nucleari nell'agosto 1945. Analizzerò brevemente questo terribile errore. Ma poi analizzerò un altrettanto terribile secondo errore: lo sfruttamento ideologico del bombardamento atomico che ha fatto sì che così tanti giovani uomini e donne disperassero della nostra civiltà.

Debbo in gran parte le mie osservazioni sullo sganciamento della bomba atomica a un noto fisico nucleare giapponese, filosofo e sacerdote, il Reverendo Michael Yanase, ex Rettore della Sophia University di Tokyo². Ebbi il privilegio di discutere con lui su tale questione non molto tempo dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale.

Quale era la situazione che dovettero affrontare il Presidente Truman e i suoi consiglieri nel luglio del 1945? Gli Stati Uniti avevano fatto un enorme sforzo scientifico e industriale per costruire una bomba atomica. Lo sforzo era stato fatto per la probabilità che Hitler stesse facendo la stessa cosa e c'erano molte prove a sostegno di questa convinzione, specialmente lo sforzo tedesco per la produzione di acqua pesante in Norvegia e il discorso di Hitler sulle sue armi segrete. Fortunatamente, la guerra in Europa terminò prima che la bomba atomica americana fosse pronta per essere sperimentata ed utilizzata. Il problema, ora, era questo: si doveva usare contro il Giappone?

Il Giappone, il 7 dicembre 1941, aveva attaccato senza preavviso la flotta americana a Pearl Harbor e l'aveva

praticamente distrutta. Poi attaccò e distrusse la flotta britannica, dall'altro lato del Pacifico. La guerra contro il Giappone era durata più di tre anni e sette mesi ed aveva causato la perdita, spesso in circostanze terribili, di molte vite americane. C'erano ora alcuni indizi che il Giappone stesse cedendo, ma c'era anche un partito in Giappone che voleva resistere all'imminente invasione americana fino all'ultimo uomo; il che significava ulteriori gravi perdite americane. Una decisione di non usare la bomba sarebbe stata difficile da difendere davanti all'elettorato americano. D'altro canto, c'era la speranza che l'uso della bomba avrebbe sufficientemente rafforzato quei giapponesi che erano favorevoli alla resa.

Si è spesso affermato che il governo degli Stati Uniti avrebbe dovuto dire ai giapponesi di avere la bomba e dare poi loro la possibilità di arrendersi prima del bombardamento. Ma un tale avvertimento avrebbe potuto portare a un'ascesa al potere del partito giapponese favorevole alla guerra. Si è anche affermato che l'avvertimento americano avrebbe dovuto essere rafforzato dalla dimostrazione della potenza della bomba su una qualche isola disabitata. Ma ad una simile affermazione si è risposto, a mio parere molto efficacemente, dicendo che una tale dimostrazione avrebbe potuto facilmente portare ad un fallimento: l'unica bomba sperimentale fino ad allora esplosa non forniva alcuna certezza che la seconda bomba non sarebbe risultata una cilecca, specialmente per il fatto che la sua costruzione era piuttosto diversa dalla prima. Inoltre, c'erano in tutto solo due bombe pronte ad essere usate, e nessuno poteva essere certo che una di esse sarebbe esplosa.

Queste erano, in breve, le circostanze che dovevano essere considerate nell'arrivare ad una decisione. Cosa, ci si potrebbe chiedere, si sarebbe dovuto fare?

Credo che la risposta sia chiara. C'era una terribile guerra in corso, e la bomba doveva essere usata nella speranza di porvi fine. Ma essa avrebbe dovuto essere usata su un obiettivo che fosse chiaramente ed unicamente un obiettivo militare. Questo era richiesto sia dalle leggi di guerra che dall'etica; era richiesto dall'umanità. Simili

obiettivi puramente militari esistevano, in quel tempo. Come m'indicò il professor Yanase in quei giorni lontani, c'erano, ad esempio, alcune concentrazioni di navi da guerra giapponesi che avrebbero costituito obiettivi estremamente adatti. Certamente, i giapponesi avevano violato in molti casi le leggi di guerra, come aveva fatto Hitler. Era anche vero che, sia a Hiroshima che a Nagasaki, erano situate industrie belliche, cosicché non vi era alcuna violazione formale delle leggi di guerra. Tuttavia, esse erano prevalentemente città civili; e l'uso di un'arma di una potenza senza precedenti avrebbe potuto e dovuto essere evitata su tali città. Fu un grande errore, un errore morale.

Tra gli scienziati coinvolti vi fu un dibattito sulla questione. Per quanto riguarda le mie informazioni, questo punto non venne discusso. Sembra che il dibattito si sia svolto in termini di "sì" o "no": sganciare la bomba o non sganciarla. Se questo è corretto, allora anche questo fu un errore: fu uno scontro di ideologie anziché di legalità e della sua forza morale.

Passo ora a quello che considero il secondo grande sbaglio che abbiamo commesso in questa faccenda. Come il primo, esso è uno sbaglio comprensibile, se si giudica bene la situazione.

Il secondo sbaglio che ho in mente (e che è ancora in corso) consiste in un violento attacco irresponsabile alle scienze naturali e alla ragione, basato principalmente sugli inconcepibili orrori di Hiroshima e Nagasaki. Questi terribili orrori sono stati strumentalizzati dalla propaganda, per i propri scopi, contro la scienza e la ragione, a favore dell'irrazionalismo. E gli errori sono stati strumentalizzati per presentare il nostro mondo a giovani uomini e donne come un mondo miserabile e terribile, come un mondo degradato dalla scienza, dalla tecnologia e dall'industria; come un mondo ingiusto rovinato dall'avidità industriale e dalla cattiva amministrazione politica. Ebbene, io affermo che tutto questo è falso. È grottescamente falso. E affermo che questo tipo di propaganda è irresponsabile. Esso ha spinto alla disperazione e alla droga giovani i cui occhi sono rimasti

chiusi di fronte alla meravigliosa bellezza del mondo in cui viviamo, e che avrebbero dovuto, invece, aver imparato come in Occidente siamo riusciti, malgrado Hitler, Stalin e altri irresponsabili ideologi e profeti del male, a rendere il nostro mondo sociale, in Occidente, migliore e più giusto, e molto più aperto e molto più pieno di possibilità rispetto a ogni società che sia mai esistita sulla terra.

È possibile ammettere, da parte di alcuni, che il nostro mondo, benché non sia diventato un mondo modello, sia di gran lunga migliore, sotto tutti gli aspetti, rispetto a qualsiasi mondo sociale che sia mai esistito sulla terra. Ma si sostiene che questo non valga per le Nazioni in via di sviluppo. Sono d'accordo, ma le Nazioni in via di sviluppo vogliono essere responsabili di se stesse. Noi abbiamo certamente cercato di aiutarle. Questo è un argomento complesso che non posso trattare in questa conferenza.

Non dico che non abbiamo alcuna responsabilità nei confronti delle Nazioni in via di sviluppo. Sarebbe sbagliato sostenere una simile idea. Ma, viste le strutture politiche di questi Paesi e le loro tensioni e guerre, è quasi impossibile per noi sviluppare ragionevoli principi procedurali. In loro assenza procediamo a tentoni. Ma, in questa estremamente complessa ed enormemente difficile situazione, chi è in grado di formarsi un giudizio ragionevole?

Cerchiamo di essere tutti tanto più grati per la nostra fortuna, per il fatto di vivere nella società più libera e più giusta che sia mai esistita sulla terra. Non lo si dirà mai abbastanza. E non dobbiamo mai dimenticare gli eroici sacrifici che tanti uomini e donne hanno fatto per mantenere il nostro mondo libero.

So che questi argomenti sono fuori moda. Ma chi si preoccupa di mode sciocche? Spero che nessuna persona responsabile lo faccia. Certamente non io, che ho combattuto contro di esse per tutta la mia vita.

Non si denuncerà mai abbastanza l'irresponsabile e davvero criminale mito secondo cui noi viviamo in un inferno sociale creato dall'avidità. Questo mito è diventato nel nostro tempo la religione degli intellettuali. Viene creduto e diffuso dai media, e persino da alcuni insegnanti,

e ha fatto innumerevoli vittime. Ma è un falso mito.

La Seconda Guerra Mondiale, come la Prima, fu davvero terribile. Ma non dipese da noi: noi cercammo di evitarla; indubbiamente cercammo *anche troppo* di evitarla. La pacificazione a prezzo di concessioni fra i dittatori fu, certissimamente, uno dei fattori che vi contribuirono. E da allora abbiamo commesso molti altri errori. Ma in Occidente abbiamo creato la migliore società che sia mai esistita, e l'abbiamo mantenuta e continuamente migliorata. È una società desiderosa di migliorare e pronta a farlo, per ulteriori riforme. E la cosa forse più importante è aver stabilito il fatto che è possibile per noi migliorare la nostra società. Questo non lo abbiamo saputo per molto tempo. La possibilità di rendere il nostro mondo meno violento, di combattere e domare la nostra crudeltà, ed anche la crudeltà giapponese, è stata accertata da chiunque si sia preso la briga d'indagare.

Permettetemi ora di dire qualche parola sul nostro armamento atomico. Sono sicuro che tutti gli scienziati che hanno lavorato alla bomba atomica sarebbero stati sollevati e felici se avessero scoperto che essa era impossibile da costruire, come avevano pensato Einstein, Bohr e Rutherford, per esempio. Ed è mia opinione che il destino del genere umano sarebbe stato più felice se fosse risultato che era così. Ma benché questo possa sembrare ovvio, a volte ne dubito. E ritengo sia importante fornire un elenco di tre argomenti a favore dell'idea che dobbiamo davvero molto alla bomba atomica. Ecco qui il mio elenco di argomenti.

1. La bomba atomica è riuscita a rendere quasi tutti dei pacifisti convinti; almeno quasi tutti nel nostro mondo occidentale. Sappiamo che non è riuscita a farlo in Medio Oriente, dove una guerra religiosa, o forse semireligiosa, tra due Nazioni musulmane è in corso da anni³, sia pure senza l'uso della bomba atomica. Ma credo che tutti, anche un politico mezzo matto, o anche un pensatore quasi irresponsabile, debbano essersi resi conto che una guerra nucleare sarebbe un male assoluto, e che una guerra tra

grandi potenze diventerebbe molto probabilmente una guerra nucleare.

2. Quando la Seconda Guerra Mondiale terminò, la maggior parte degli osservatori della scena si aspettavano che al massimo nel giro di cinque o sei anni sarebbe scoppiata una guerra tra l'Occidente e la Russia. Questo fu, in retrospettiva, un errore di valutazione. Tuttavia, sedici o diciassette anni dopo la fine della guerra, una guerra nucleare sarebbe effettivamente potuta scoppiare, ma a causa del Presidente Kennedy e di suo fratello Robert. Quanti non lo credono penso abbiano il dovere di leggere un libretto di circa 70 pagine: il suo titolo è *Thirteen Days* e il suo autore è Robert Kennedy⁴. Entrambi i fratelli Kennedy vennero assassinati. Gli omicidi non furono mai chiariti. Queste furono le difficili circostanze nelle quali la riforma del nostro mondo andò avanti. Una riforma che è andata ben al di là di ciò che io ritenevo possibile. Forse una delle riforme più importanti fu il cambiamento della condizione dei negri negli Stati Uniti. Con questa riforma, gli Stati Uniti ricominciarono da zero e arrivarono ad avere la coscienza pulita per parlare di diritti umani in Unione Sovietica.
3. Poiché una guerra nucleare venne preparata ed anzi quasi iniziata dalla Russia durante i tredici giorni della crisi cubana, possiamo essere certi così come è possibile esserlo di una simile cosa che, in assenza della terribile minaccia delle armi atomiche, sarebbe scoppiata una guerra tra le due grandi potenze. Proprio la minaccia di distruzione totale ha impedito, almeno finora, una terza guerra mondiale. E nessuno pensi che senza armi atomiche una simile guerra sarebbe stata tollerabile. La guerra chimica e biologica potrebbe essere altrettanto terribile, e altrettanto rovinosa.

Signori e signore, termino qui la prima parte della mia conferenza. Essa consiste di pochi argomenti; ed è un appello alla responsabilità intellettuale. È un appello di un

ottimista. A dispetto di tutti i pessimisti, affermo che non abbiamo fatto troppo male, anche se certamente avremmo dovuto fare ancora meglio. Ed accuso tutti i pessimisti alla moda di aver semplicemente peggiorato le cose. Non riuscendo ad apprezzare le nostri grandi conquiste – anzi, chiudendo completamente gli occhi davanti ad esse – stanno minando il nostro limitato ma importante successo.

È vero che una guerra nucleare sarebbe il suicidio dell'umanità. Ma arrendersi moralmente e quindi accettare la morte morale a nome dell'Occidente, come fanno i pessimisti e i profeti di sventura, è semplicemente un'altra forma di suicidio. E ciò equivale ad abbandonare i giovani.

Spero che la mia esposizione sia stata sufficiente a spiegare le mie convinzioni morali.

II

Vengo ora ad una breve esposizione delle mie opinioni sulla natura, cioè sul mondo fisico e biologico.

Qui, a mio parere, tutto si è mosso in una direzione migliore. Nella mia giovinezza, il mondo intero era considerato dalla scienza come un enorme orologio meccanico: esso era completamente deterministico, ogni evento era predeterminato nel più piccolo dettaglio. Cartesio, al quale si deve questa idea, fece un'eccezione per l'uomo: solo all'uomo egli riconosceva il libero arbitrio. Ma questa eccezione era estremamente non plausibile, e pochi scienziati l'accettarono. La nostra convinzione intuitiva di agire liberamente era negata, e persino respinta. Si obiettava che un uomo non aveva più libero arbitrio di quanto ne avesse una pietra.

Nel corso della mia vita tutte queste idee alquanto inverosimili furono superate dai cambiamenti nella fisica, più precisamente nella fisica quantistica.

Oggi non vi è più alcuna ragione di sentirsi oppressi dalla necessità di fornire una spiegazione causale delle nostre azioni volontarie. Sappiamo che non possiamo far risalire un evento reale alle sue naturali radici causali. E sappiamo che, quando facciamo un esperimento,

controlliamo le nostre teorie, causali e di altro tipo, piuttosto che seguire catene causali.

Questa intuizione significa un'immensa liberazione per la scienza e per gli scienziati. Non viviamo più in catene che ci siamo inventati da soli. La natura non è più oppressiva: è diventata amichevole, un luogo più amichevole per la vita. Con il progresso della vita, essa è diventata un posto migliore. E il darwinismo non ha più alcun bisogno di lavorare avendo la lotta per la vita come la sua intuizione centrale.

Sono ben consapevole che queste sono idee estremamente insolite; così insolite che saranno accolte con incredulità. Tuttavia, potrei sostenerle dettagliatamente, se ciò fosse possibile in un'unica conferenza, in una conferenza in cui avrei da sostenere anche altre idee non meno insolite. Desidero comunque sottolineare che l'idea dell'uomo che domina la natura ostile è chiaramente superata. La situazione è, piuttosto, quella di un uomo che si sta liberando della paura dell'ignoto, e quindi di forze terrificanti.

L'intera evoluzione della vita sta sotto il segno del raggiungimento di una maggiore libertà; più libertà attraverso più apprendimento e più conoscenze. Più libertà grazie a meno paura, grazie alla libertà dal terrore.

Il passo più grande in questa evoluzione è stata l'invenzione del linguaggio specificamente umano. Esso ci ha reso pienamente consapevoli, consapevoli di noi stessi e dei nostri compiti; ci ha reso capaci di rispondere agli altri, responsabili. Ha creato la nostra consapevolezza del mondo fisico, dei nostri stati psicologici, della società e dei nostri successi, dei prodotti delle nostre menti.

¹ Conferenza tenuta all'"Internationaler Kongress: Welt und Wirklichkeit im Wandel der Erfahrung", Hannover, 27 maggio 1988. [Questo testo è tratto dall'Archivio Popper 498.9. Gli esempi discussi da Popper (lo sganciamento delle bombe atomiche sul Giappone e la crisi dei missili a Cuba) è interessante vederli esposti qui, perché erano temi ai quali egli era molto interessato. J.S. ricorda che, quando lavorava come

assistente di Popper nel 1970, questi esempi erano oggetto di lunghe conversazioni con lui].

² [Padre Michael Mutsuo Yanase SJ., nato nel 1922. Padre Yanase ricorda di aver incontrato Popper la prima volta mentre insegnava a Princeton tra il 1959 e il 1964, e che successivamente lo incontrò in varie occasioni, quando Popper visitò il Giappone, e in altri Paesi].

³ [La guerra Iran-Iraq durò dal 1980 al 1988].

⁴ [ROBERT F. KENNEDY, *Thirteen Days: A Memoir of the Cuban Missile Crisis*, W.W. Norton, New York 1969 (trad. it. *I tredici giorni della crisi di Cuba*, Garzanti, Milano 1969)].

43. LO STORICISMO E L'UNIONE SOVIETICA (1991)¹

NUOVA FORMULAZIONE DELLA CRITICA DELLO STORICISMO

Lo storicista guarda alla storia come a una specie di fiume o di corrente che consente, più o meno, di prevedere come le cose proseguiranno, e a suo avviso la funzione principale degli intellettuali è quella di estrapolare dal passato la direzione degli sviluppi futuri.

Io ritengo tutto questo atteggiamento errato. Non importa guardare o no alla storia passata come a un fiume. Ciò che importa è il nostro tentativo di ricavare dal passato indizi per prevedere il futuro, e poi adattare conseguentemente la nostra politica e le nostre azioni. Dobbiamo piuttosto guardare al passato e valutarlo, ma solo con l'attenzione rivolta al momento presente. L'atteggiamento verso il futuro deve essere completamente diverso dal cercare indizi. Ciò che dobbiamo fare da questo punto di vista è acquisire un'idea delle possibilità che ci si aprono. Ci saranno molte possibilità, e noi dobbiamo valutarle. Dobbiamo considerarle da un punto di vista morale, nel senso che valuteremo le possibilità e faremo quindi la nostra scelta: una scelta responsabile di ciò che vogliamo che accada e che quindi faremo. Questo è l'atteggiamento [appropriato] verso il futuro, non una congettura su ciò che accadrà ed un'azione basata su una tale congettura.

Si può esporre l'intera questione in questo modo: per quanto riguarda il passato, vi sono i fatti e la nostra valutazione² dei fatti e il nostro giudizio, il nostro giudizio morale di ciò che era giusto e di ciò che era sbagliato; e questo vale per quanto riguarda il presente, per così dire. Per quanto riguarda il futuro, dobbiamo considerarlo dal punto di vista in cui predominano le decisioni morali e in

cui non esistono fatti, *ma possibilità aperte*.

CHE FARE? (L'UNIONE SOVIETICA)³

Oggi chiunque si rende conto che finora il programma sovietico di riforme è stato un fallimento. C'è una spiegazione per questo. L'ideologia marxista ha mantenuto gli intellettuali sovietici in catene a tal punto che essi hanno semplicemente disimparato come procedere intellettualmente, come affrontare un problema e come cercare una soluzione. Oltre all'ideologia marxista vi è un'altra ideologia, cioè l'ideologia che è una diretta conseguenza di una dittatura: l'idea che lo Stato, in virtù dell'immenso potere di cui gode, deve e può fare tutte le cose importanti. Questo è ovviamente sbagliato.

Dirò ora qualche parola sul marxismo. Il punto essenziale sul marxismo è la sua teoria della storia. Il marxismo [si] crede di essere in grado di prevedere che il comunismo è destinato a venire, che è destinato a vincere. Questa previsione, afferma, è tanto scientifica quanto lo è una previsione astronomica di un'eclisse. Una conseguenza di questa fede in una conoscenza certa del futuro corso della storia è che essa impone un compito ad ogni uomo ragionevole e responsabile. Il suo compito è quello di aiutare lo sviluppo verso il comunismo. Tuttavia, se questa previsione si dimostra un nulla di fatto, se si dimostra di non essere qualcosa di più della previsione dell'imminente ritorno di Cristo in cui credevano i primi cristiani, allora, ovviamente, l'intera cosa si rivela come una semplice ideologia e crolla, e non esiste un così semplice dovere di contribuire all'avvento del comunismo. Il dovere di ogni persona ragionevole diventa invece infinitamente più difficile da stabilire e dipende interamente dalla sua situazione e dalle sue possibilità.

IL PROBLEMA CENTRALE DI FRONTE AL QUALE SI TROVA L'UNIONE SOVIETICA⁴

Il problema centrale dell'Unione Sovietica è il suo

ristagno economico. Questa è la conseguenza immediata di una burocrazia che amministra enormi imprese statali. Che una cosa simile non possa funzionare è noto a tutti gli economisti occidentali, in particolare a Ludwig von Mises e al suo grande allievo e successore Friedrich von Hayek⁵. Essi hanno dimostrato due cose, la prima delle quali è la più importante, anche se non impressionerà gli ideologi sovietici. Essi hanno dimostrato, innanzitutto, che un sistema economico centralmente gestito significa meno libertà per tutti, e non solo meno libertà d'azione, ma meno libero pensiero, meno libertà di dire la verità e, come ulteriore conseguenza, meno opportunità di scoprire ciò che è vero e ciò che è falso. La seconda cosa che essi hanno dimostrato è che un sistema economico centralmente gestito senza un libero mercato porterà inevitabilmente alla massima inefficienza, o che, come ho detto io stesso una cinquantina di anni fa, un tale sistema di produzione non funziona a beneficio del consumatore; il consumatore diventa invece il raccoglitore di rifiuti [*rubbish remover*] per cattivi prodotti⁶. Questo è ciò che è accaduto, e che era destinato ad accadere, e cambiare tutto ciò è il compito più urgente. Ma non si può cambiare tutto questo dal vertice del potere statale. Ciò che si può fare e che si deve fare è quanto segue.

L'unico nuovo sistema possibile è un'economia di mercato. Vale a dire, noi non conosciamo alcun'altra soluzione, e l'economia di mercato ha dimostrato di avere incredibilmente successo. Essa fornisce i beni che il consumatore vuole. In un'economia di mercato, il consumatore è re, e il produttore agisce come servitore. Il sistema è tale che se il produttore non soddisfa i desideri del consumatore finirà in bancarotta.

L'economia di mercato è lungi dall'essere un sistema ideale. È un'economia con bancarotte molto frequenti. Questo esige un sistema giuridico in cui il problema della bancarotta svolga un ruolo serio. Esige inoltre quella che potrebbe essere chiamata un'etica degli affari o una moralità degli affari e, poiché la maggior parte degli uomini non sono molto etici o morali, questo è un qualcosa che non si afferma mai del tutto da sé, e quindi dobbiamo

sostenerlo con la necessaria legislazione economica, ed anche con una specie di polizia commerciale.

È importante rendersi conto che, benché l'economia di mercato nutra le persone meglio di qualunque altro sistema, essa è ben lungi dall'essere un paradiso sulla terra. Se il comunismo aveva la piuttosto irrealistica convinzione che con la piena realizzazione di una società comunista avremmo raggiunto un qualcosa di simile al paradiso sulla terra, la costruzione di un'economia di mercato deve essere più realistica, deve essere fatta con la piena consapevolezza dell'esistenza della criminalità e della corruzione, e con la speranza, forse, di una lenta evoluzione degli uomini nella sfera morale, lontana dalla criminalità e dalla corruzione. Ma una tale evoluzione sarebbe molto lenta e potrebbe non verificarsi mai.

Mettendo insieme questi punti, cosa può fare lo Stato e cosa dovrebbe fare?

È un'assurdità cercare di privatizzare le inefficienti industrie esistenti, per due motivi. Nessun uomo sano di mente le comprerà. Nessuno ha la possibilità d'investire neanche in industrie efficienti. Quindi, tutto ciò che si può fare è lasciare che il vecchio metodo dell'industria gestita dallo Stato prosegua finché le varie fabbriche ed altri luoghi di produzione siano costretti a chiudere perché non riescono più a vendere i loro prodotti, a causa del fatto che, alla fine, non riescono a competere con altre fabbriche che sono nate da imprese private. Di qui il primo principio: non chiudere niente fino a quando ci sono consumatori disposti ad acquistare il prodotto e a pagare. In altre parole, la chiusura di sistemi di produzione inefficienti deve avvenire quando questi sistemi perdono in effetti la loro funzione.

Cosa può fare lo Stato in un senso positivo? Lo Stato ha alcune funzioni molto importanti. La più importante è la creazione di un sistema giuridico per la nuova economia di libero mercato. Si tratta di un compito enorme. Significa l'adozione di sistemi dall'estero e il loro adeguamento alle esigenze, molto diverse, dell'attuale stato di cose in Unione Sovietica. Significa innanzitutto leggi che servano non a fini dimostrativi, ma a fini pratici. In secondo luogo, è

necessaria una nuova classe di giudici che possa essere orgogliosa della propria responsabilità e della propria incorruttibilità. Sono necessarie leggi che impediscano a un giudice di presiedere un processo nel caso in cui abbia un interesse economico o diretto o attraverso suoi amici. Inoltre, deve essere costituita una nuova forza di polizia in grado di trattare i casi di corruzione e che sia totalmente priva di influenze politiche. Mettere in atto tutte queste misure richiede necessariamente degli anni, e per questa ragione – poiché una struttura giuridica di libero mercato è una condizione necessaria per l'evoluzione di un libero mercato – non ci si possono semplicemente aspettare rapidi risultati. L'idea di raggiungere rapidi risultati attraverso il potere del governo è sbagliata e basata su un completo fraintendimento ideologico.

Il cosiddetto mercato nero deve diventare legalizzato. Proprio dal mercato nero può svilupparsi una libera economia di mercato. Per capire questo si deve capire che ogni processo di libero scambio è un processo nel quale guadagnano entrambe le parti. È quindi un processo produttivo, anche se non si produce nulla di nuovo; ed anche se tutto ciò che si ha è aperto allo scambio, si cercherà di ottenere il meglio per se stessi con qualsiasi cosa sia disponibile attraverso lo scambio, per esempio, “pane in cambio di vino”. Chi ha una maggiore necessità di pane scambia con chi abbia una maggiore necessità di vino. In altre parole, un sistema di scambio, anche se è “nero”, è in realtà produttivo col portare le cose che sono disponibili, per quanto poche siano, a chi ne ha più bisogno. Ovviamente, questo vale solo per coloro che hanno accesso a un mercato nero; è quindi importante consentire al mercato nero di svilupparsi in modo che tutti possano avervi accesso. Col tempo saranno quindi inclusi nel mercato nero i servizi personali, ossia il lavoro.

La sorprendente produttività del sistema di libero mercato dell'Occidente è in gran parte una conseguenza del fatto che ci sono uomini e donne che dimostrano quella che si potrebbe chiamare imprenditorialità, che hanno cioè idee pratiche sullo sfruttamento delle possibilità del libero mercato. Queste persone intraprendenti sono esse stesse, in

un certo senso, prodotti di un libero mercato. Esse si assumono rischi, come abbiamo visto, e possono facilmente fallire, ma mostrano una certa fiducia in se stesse che consente loro di assumersi dei rischi. Questa fiducia in se stessi è una conseguenza del vivere in una società libera. L'Occidente è così produttivo perché il libero mercato e la società libera hanno educato all'idea dell'impresa. Non ci si può aspettare che ciò accada in un anno o due in un Paese in cui per settant'anni non sono esistiti né un libero mercato, né una società libera. Una difficoltà aggiuntiva è che le persone più intraprendenti si renderanno conto di poter fare meglio al di fuori del sistema sovietico, e quindi emigreranno.

¹ [Archivio Popper 503.14. Il materiale è datato gennaio 1991. Il testo contiene alcuni piccoli errori tipografici e grammaticali, che abbiamo corretto; nel testo, tra parentesi quadre, ci sono anche alcune nostre interpolazioni. Il brano non reca alcun titolo generale; ne abbiamo proposto uno che ne descrive il contenuto].

² [Il testo presenta qui la parola "evoluzione"].

³ [Il titolo del paragrafo riecheggia il libro di Lenin *Che fare?* (scritto tra la fine del 1901 e l'inizio del 1902, con il sottotitolo "Problemi scottanti del nostro movimento"; pubblicato in italiano dalle edizioni Città del Sole, Napoli 2002, *n.d.t.*)].

⁴⁴ [Non c'è alcun titolo per il paragrafo 3, nel dattiloscritto, per cui ne abbiamo fornito uno per uniformare la struttura di questo paragrafo a quella degli altri].

⁵ [Cfr. LUDWIG VON MISES, *Socialism* (1922), Liberty Classics, Indianapolis 1981 (trad. it. *Socialismo*, Rusconi, Milano 1990); FRIEDRICH VON HAYEK (ed.), *Collectivist Economic Planning*, Routledge, London 1935 (trad. it. *Pianificazione economica collettivistica*, Einaudi, Torino 1946); ID., *The Road to Serfdom*, Routledge, London 1944 (trad. it. *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano 1995). Hayek, anche se influenzato da Mises, non fu, formalmente, un suo allievo].

⁶ [Cfr. POPPER, *La società aperta*, cit., cap. 20, nota 26].

44. LA SOCIETÀ APERTA OGGI Il suo grande ma limitato successo (1991)¹

Signore e Signori,

Ringrazio l'*Institut Català Mediterranis* per il gentile invito a tenere questa conferenza. Essa contiene molte critiche di ideologie e due proposte. Il mio discorso è diviso in tre parti. La prima parte consiste in una proposta di fare riferimento, almeno in questo discorso, alla nostra società occidentale con il nome di "Società Aperta", insieme ad alcune ragioni per questa proposta. La seconda parte consiste in un breve elogio della società aperta e di alcuni delle sue principali realizzazioni. La terza parte consiste in una breve analisi di quella che considero una delle lacune della società aperta, seguita da una proposta di riforma del nostro sistema partitico democratico.

Vorrei iniziare con la prima parte, la proposta di definire le nostre società occidentali chiamandole "Società Aperte". La mia proposta è basata sul fatto che le due espressioni più spesso usate per definire le società occidentali, il nome "Capitalismo" e l'espressione "Società di Libero Mercato", sono entrambe seriamente fuorvianti.

Il nome "Capitalismo" si diffuse grazie al marxismo. Karl Marx lo usò per definire la sua società contemporanea *come lui la vedeva*. Come vedeva la sua società contemporanea? Tra le caratteristiche più importanti, così come egli le vedeva, potrei menzionare le seguenti quattro:

1. La società era divisa in ricchi e poveri, con una classe media non molto significativa.
2. Egli identificava i poveri con la classe operaia, che chiamava anche proletariato. C'era anche una sorta di appendice del proletariato che Marx chiamava "Sottoproletariato" o plebaglia. La classe lavoratrice era la stragrande maggioranza.

3. La prospettiva di un membro del proletariato o della classe lavoratrice di migliorare la propria posizione Marx la vedeva praticamente nulla; infatti, egli riteneva quasi certo che questi sarebbe potuto diventare ancora più povero: era una prospettiva di dover affrontare la fame e indicibili sofferenze.
4. Questa terribile prospettiva poteva spiegarsi attraverso l'analisi economica in quanto parte dell'intrinseco meccanismo operativo del Sistema Economico Capitalista. Niente poteva modificarlo se non l'Imminente Rivoluzione Sociale che avrebbe eliminato la proprietà privata dei mezzi di produzione. Possiamo brevemente chiamare questa quarta caratteristica del Capitalismo *le dinamiche del Capitalismo*, che fanno parte del ruolo storico del Capitalismo.

È importante notare che Marx, i seguaci marxisti e la teoria marxista vedono questa quarta caratteristica – la dinamica del capitalismo – come parte del carattere empirico osservabile² del Capitalismo.

Ebbene, io affermo che il capitalismo in questo senso marxista non sia mai esistito. Ovviamente, la caratteristica (1) era vista in maniera abbastanza corretta: la società del suo tempo era divisa in ricchi e poveri (non era molto diversa dalla nostra società, anche se i poveri di oggi sarebbero sembrati ricchi ai poveri del tempo di Marx). Ma tutte le altre tre caratteristiche sono sempre più discutibili, e osservate in maniera scorretta, come nella (2) il non considerare la classe più bassa, che egli chiamava plebaglia, e nella (3) l'aspettativa di un crescente stato di miseria e di fame, e nella (4) le intrinseche leggi dinamiche e l'imminente destino del Capitalismo.

Perciò affermo che *il Capitalismo (nel senso marxista) non è mai esistito*. Ma poiché questo è il senso a cui più spesso – almeno inconsciamente ed emotivamente – si allude quando si usa il termine “Capitalismo” nei giornali ed anche in altre pubblicazioni per un pubblico più ampio, propongo che questo termine non dovrebbe più essere usato.

Questa proposta potrebbe essere rafforzata se guardiamo all'evoluzione della società dopo l'analisi marxista, che potremmo dire iniziata con il suo libro *Miseria della filosofia* nel 1847³. Ci sono state una serie d'importantissime rivoluzioni sociali e culturali che rimasero invisibili ai marxisti, perché i loro occhi erano sintonizzati nel vedere solo la rivoluzione sociale prevista da Marx e che, con loro sorpresa, esitava ad arrivare. Vi è stata, innanzitutto, l'enorme rivoluzione della mobilità causata dalle ferrovie di George Stephenson. Poiché la mobilità è una delle più importanti caratteristiche biologiche di ogni specie animale, la disponibilità delle ferrovie e la loro crescente convenienza economica equivalse ad una trasformazione della nostra specie in un nuovo tipo di animale. Infatti, da un punto di vista biologico, i nuovi strumenti della mobilità sono come nuovi arti, cresciuti al di fuori della nostra pelle. La loro acquisizione è una rivoluzione biologica e culturale della massima importanza, anche economica, degna di essere riconosciuta e meritevole di un nome nuovo, distinto da quello di Capitalismo; anche se crediamo che questo nome non sia mai stato appropriato. Ma non venne dato alcun nuovo nome di questo tipo, perché la rivoluzione non venne notata. Solo un centinaio di anni dopo Stephenson, un marxista (Rudolf Hilferding) notò che *qualcosa* era accaduto. Egli chiamò "Capitalismo Finanziario"⁴ questo cambiamento recentemente notato nella società, vedendo la nascita di grandi società di capitali come le compagnie ferroviarie britanniche: egli non fu in grado di rendersi conto che i prodotti di queste società di capitali – come la mobilità offerta dalle ferrovie, o i servizi offerti dalle compagnie del gas e dell'energia elettrica e, naturalmente, dai venditori di adeguate applicazioni – erano almeno altrettanto importanti per la vita delle persone e altrettanto rivoluzionari per la società quanto un cambiamento nella struttura della proprietà dei mezzi di produzione. E non si rese conto che in termini concreti, benché i ricchi avessero sempre avuto l'illuminazione elettrica molto prima dei poveri, alla fine anche i poveri l'ottenivano; e che proprio questo fatto caratterizzava

anche la struttura reddituale della nuova società rivoluzionata, molto più della struttura di proprietà dei mezzi di produzione. Anche uno scienziato sociale può lasciarsi sfuggire chi possieda le azioni delle compagnie, ma egli non deve lasciarsi sfuggire che i poveri ottengono più da mangiare, e che i poveri sono ormai una minoranza.

Così, sembra che i marxisti fossero ciechi di fronte alle vere rivoluzioni sociali, accecati dall'ideologia di una (falsa) profezia, dal velenoso oppiaceo per il popolo qual era la loro ideologia. Per inciso, tutto questo portò a un generale istupidimento degli intellettuali marxisti, un'altra rivoluzione sociale che, ovviamente, era invisibile per loro. Tutto ciò può bastare a giustificare la mia proposta di abbandonare il nome "Capitalismo", come nome che definisce la nostra Società Occidentale.

Le mie ragioni per scartare l'espressione "Società di Libero Mercato" sono quasi altrettanto forti. Esse sono collegate con un'altra ideologia: l'ideologia del libero mercato.

Anch'io sono un sostenitore, ed anzi un ammiratore, di quello che viene del tutto correttamente chiamato libero mercato. *Ma un libero mercato può esistere solo se è protetto da un sistema giuridico, da un principio di legalità.* Eppure esiste una potente ideologia del libero mercato la quale sostiene che lo Stato non deve interferire con la libertà del mercato; essa chiama l'idea opposta "protezionismo" o "interventismo". È parte di questa ideologia del libero mercato l'idea che ci si debba fortemente opporre al protezionismo, o all'interferenza statale, poiché ciò conduce inevitabilmente alla perdita della libertà. Ogni concessione al protezionismo, viene detto talvolta, è un passo in avanti sulla Via della Schiavitù⁵. Ma prendiamo un caso evidente: il libero mercato della terra, o delle case. Chiaramente questo mercato può funzionare solo se la proprietà dei terreni o delle case è protetta dallo Stato, e dal principio di legalità.

A un esame più attento, la stessa cosa vale per ogni mercato, per-fino nel mercato delle mele e delle carote: se concordo un prezzo con il venditore e poi prendo le mele dandogli meno del prezzo pattuito, e poi sparisco con la

mia sporta, questo deve essere considerato dalla legge come un caso di furto, o diversamente un libero mercato non potrebbe esistere. Inoltre, la legge deve considerare vincolante ed applicabile un accordo tra venditore e acquirente. E deve entrare nei dettagli. Per esempio, deve stabilire i casi nei quali l'accordo debba essere stipulato per iscritto perché sia vincolante, e in quali casi (se ne esistono) basta un accordo meno formale. La legge deve anche stabilire quale tipo di contratto non sia applicabile, come la vendita di bambini, o forse di un certo tipo d'informazioni.

Tutto questo appartiene alla struttura giuridica che rende possibili accordi vincolanti. Ma deve esserci un intervento aggiuntivo da parte della legge, come le restrizioni al vecchio principio del "*caveat emptor*"⁶ che non concede all'acquirente alcun risarcimento dopo aver stipulato un accordo per comprare, a meno che questo risarcimento non faccia espressamente parte dell'accordo; un principio che è stato saggio nel regolamentare il mercato delle mele e carote – beni che l'acquirente poteva esaminare – ed anche della terra, ma che era del tutto impraticabile per acquirenti di macchine come le lavatrici, poiché non ci si poteva aspettare che l'acquirente fosse in grado di sapere come esaminarle. Queste nuove restrizioni sono il risultato di un intervento dello Stato; esse furono introdotte per la complessità tecnica di beni offerti sul mercato, e per le esperienze degli acquirenti.

C'è anche un terzo tipo di restrizione che lo Stato dovette imporre a venditori e produttori di beni, che interferisce pesantemente con il mercato: restrizioni nell'interesse della sicurezza generale, cioè della sicurezza non solo del compratore del prodotto che potrebbe essere minacciato da un filo elettrico mal collegato di un macchinario, ma della sicurezza del pubblico in generale. A questa classe di restrizioni giuridiche imposte ai produttori – e che quindi interferiscono con la libertà del mercato – appartengono, ovviamente, tutte le nuove restrizioni imposte nell'interesse della protezione ambientale.

È chiaro che la questione se una particolare legislazione

appartenente a questa classe sia, o no, realmente necessaria, sarà spesso molto controversa. Un esempio è il problema causato dall'emissione di gas velenosi. Chiaramente, l'uso di macchine che producono gas velenosi dovrà essere soggetto a restrizioni. È anche chiaro che i gas prodotti dalla comune automobile sono, come è ben noto, velenosi, dato che sono stati utilizzati talvolta per suicidarsi. Ma è anche chiaro che, se la densità del traffico è sufficientemente bassa, questi gas non costituiscono un pericolo per il pubblico. Pertanto, la decisione deve essere presa nel caso in cui il limite debba essere stabilito tra quella che è una concentrazione innocua e quella che invece è una concentrazione pericolosa di questi (e di molti altri) gas. La decisione sarà difficile da prendersi, poiché alcuni saranno interessati solo alla sicurezza, e saranno quindi favorevoli alla completa eliminazione dei gas velenosi, mentre altri – sia produttori che consumatori, in questo caso, possessori di automobili – saranno favorevoli a permettere una concentrazione di gran lunga superiore a zero. Perciò, il compito è quello di trovare un ragionevole compromesso.

Ebbene, è importante rendersi conto che questa è una situazione comune. Essa sorge dovunque abbiamo libertà; infatti, di *ogni* tipo di libertà si *può* abusare. Finché non se ne abusa eccessivamente, non desidereremo – se siamo difensori della libertà – che lo Stato interferisca; e se l'abuso dovesse cominciare, potremmo cercare metodi alternativi per trasformare quanti abusano della libertà in cittadini responsabili: infatti, la libertà è destinata a perire se non viene accompagnata dalla responsabilità. Per esempio, i giornali che potrebbero abusare della loro libertà di pubblicare potrebbero eleggere essi stessi un consiglio disciplinare al quale affidare poteri disciplinari. Tuttavia, nel caso di un continuo e crescente abuso, potremmo dover ricorrere a una normativa restrittiva da parte dello Stato, anche se questo non ci piace. Perché è chiaro che, alla fine, l'abuso della libertà porterà inevitabilmente a odiare la stessa libertà, mettendone così in pericolo il perdurare della sua esistenza.

Tutto questo dovrebbe essere chiaramente compreso da

chiunque, soprattutto dagli amici dell'economia di libero mercato: noi, i sostenitori della libertà, dovremmo frequentemente scendere a compromessi ogni qualvolta si abusi della libertà; ed anche quando ci troviamo di fronte a conseguenze imprevedute e non intenzionali dell'esercizio delle nostre libere facoltà.

Così, l'Ideologia del Libero Mercato è solo una di quelle molte ideologie il cui dogmatismo potrebbe mettere in pericolo, in ultima istanza, la libertà stessa; cioè uno dei nostri – giustamente – più cari ideali, e uno dei nostri – oggettivamente – più importanti valori. Dobbiamo sempre ricordare che i nostri diversi valori entrano facilmente in conflitto, ma che questo fatto non rende le nostre morali, o le nostre agende, incoerenti. Sicurezza e libertà entrano molto spesso in conflitto. Benché la mia venerazione della libertà mi abbia fatto decidere di accettare l'invito a venire a Barcellona, il mio desiderio di sicurezza era in conflitto con la necessità d'intraprendere questo viaggio aereo col tempo cattivo alla metà di novembre. Conflitti di questo genere dobbiamo risolutamente risolverli in ogni momento. Darò la precedenza al mio desiderio di dormire, o mi concentrerò sullo scrivere la mia conferenza, mantenendo con ciò il mio impegno nel miglior modo possibile? La soluzione di tutti questi conflitti deve trovarsi o nel fare una nuova valutazione dei valori in conflitto, alla luce della loro importanza per la situazione attuale del problema, o nell'affermare un nuovo valore, come ad esempio il valore di compiere il proprio dovere nel miglior modo possibile.

È importantissimo comprendere che nulla, qui, supporta il relativismo. Ma comprendere la presenza, e l'importanza, di questo tipo di conflitto all'interno dei nostri valori è, a mio parere, l'unico modo di evitare un'ideologia dogmatica, e di mantenere la propria mente aperta, piuttosto che dogmaticamente chiusa attorno a un particolare insieme di valori. Questo mi porta a dire qualche parola a favore dell'espressione "aperta" come aggettivo che caratterizza la nostra società occidentale.

L'espressione "Società Aperta" è, certamente, un'espressione emotivamente influenzata. Chiunque si senta

troppo debole per cavarsela da solo potrebbe esserne spaventato. Ciò capitò anche a me, poiché, quando lasciai Vienna e l'Austria, che amavo, e andai in Inghilterra, e più tardi in Nuova Zelanda, ebbi la sensazione come di uscire da una prigione all'aria aperta. Nello scrivere e nell'intitolare il mio libro *La società aperta e i suoi nemici* – cominciato in Nuova Zelanda nel 1938, terminato nel 1942, e pubblicato a Londra nel 1945 – pensai inizialmente che l'espressione "Società Aperta" fosse una mia invenzione. Poi scoprii che l'aveva già usata il filosofo francese Henri Bergson, anche se in un senso molto diverso, e accennai a questo fatto nel libro. Molto più tardi scoprii che, molto prima di Bergson, l'aveva usata anche il poeta e storico delle idee tedesco, Heinrich Heine: egli, attorno al 1850, descrisse la società prussiana come una società chiusa, e la società francese come una società aperta. Questo dimostra che egli anticipò il significato che intendevo attribuire a queste espressioni⁷. Ovviamente anch'egli, come me, ebbe la sensazione di respirare aria pulita quando fuggì dal suo Paese di nascita. Ma l'adeguatezza dell'espressione per la società occidentale è abbastanza chiara: essa non fa pensare ad un' ideologia della società aperta, ma piuttosto ad un sistema pluralistico di valori; non fa pensare ad un relativismo di valori, ma piuttosto alla loro concorrenza per una loro accettazione; e non fa pensare ad una tendenza storica, perché lascia tutto possibile.

Con questo chiudo la prima e più lunga parte del mio discorso e passo alla seconda.

Le Società Aperse occidentali hanno uno straordinario elenco di successi a loro credito.

1. Nella Prima Guerra Mondiale, esse resistettero, benché fossero in gran parte contrarie alla guerra, all'attacco pianificato della macchina bellica tedesca, guidata dal comando generale, formatosi negli insegnamenti del piano Schlieffen⁸, e sostenuta da un'aggressiva coalizione di partiti bellici. Gli Alleati Occidentali non solo vinsero questa guerra, ma sopravvissero anche alla loro reazione successiva –

ossia al Grande *Appeasement* – e quando furono attaccati una seconda volta, dalle forze di gran lunga superiori di Hitler, vinsero di nuovo, malgrado il loro desiderio ora pienamente consapevole di pace con giustizia come primo obiettivo e primo valore di ogni politica. La Prima Guerra Mondiale fu una Guerra per Porre Fine a Tutte le Guerre (e i sinistroidi vi facevano riferimento ironicamente). Altrettanto lo fu anche la Seconda Guerra Mondiale. Ne abbiamo appena avuto un'altra, di queste guerre, in Iraq⁹, e dobbiamo imparare ad essere pronti per ulteriori Guerre per Porre Fine a Tutte le Guerre, senza alcuna ironia.

2. Questo obiettivo è stato raggiunto per l'intero Emisfero Settentrionale, con l'unica eccezione del Medio Oriente, che si è trovato nelle grinfie di un'aggressiva ideologia religiosa (che è principalmente islamica, ma anche, in maniera molto deplorabile, sionista, e altrettanto aggressiva), e di quei Paesi che sono ancora nelle grinfie dell'ideologia marxista: l'Unione Sovietica e i suoi satelliti, Cuba e la Cina. Così, la Società Aperta ha instaurato una Pace Occidentale, cento volte più estesa della grande Pace Romana di Augusto. Ha infatti inserito quasi tutto in un sistema di comune simpatia reciproca e per una pace comune, che va dal Grande Muro della Germania dell'Est e raggiunge tutta l'Europa, tutto l'Atlantico, il Nord America e il Canada, tutto il Pacifico, incluso il Giappone, ed anche le Filippine e Taiwan, e la Corea del Sud. Si tratta, in effetti, di un enorme successo, non paragonabile ad alcun altro precedente successo politico su scala mondiale!

Ma per quanto ne so, questo successo è stato completamente ignorato; suppongo perché tutti siamo stati influenzati dalla Religione Dominante, la quale ci ha rivelato (contrariamente ad ogni prova) che noi in Occidente vivevamo in un Mondo Assolutamente Cattivo, mentre, in realtà, vivevamo nel Mondo Moralmente

Migliore che sia mai esistito in tutto il corso della storia umana. Questa Religione Dominante, il cui principale credo è il dogma del nostro mondo corrotto, non poteva accordarsi e coprire la realtà dell'Est Comunista, che mostrava improvvisamente la sua corruzione generale e bancarotta intellettuale, e che precipitava nel nulla, in un Buco Nero Intellettuale! E i politici occidentali non si sono resi conto che quello era il momento in cui dovevano offrire al mondo ex comunista la possibilità di unirsi a noi: ad unirsi alla nostra comunità di pace, il cui scopo principale è quello di evitare la guerra¹⁰.

Tra i politici occidentali ci sono ancora molti che, anche se ben intenzionati, sono profondamente intimiditi dalla dominante ideologia pessimista. Così tanto che mancano di una fede sufficientemente salda nella forza della società aperta occidentale che consenta loro di sbarazzarsi delle loro ideologie.

Io credo nelle straordinarie possibilità di una grande democrazia basata sulla ragionevolezza. Per riformare il nostro sistema partitico parlamentare, i partiti dovrebbero competere sulla base del rispetto reciproco e di risultati reali. Ideologie e contro-ideologie non potevano essere evitate mentre il marxismo era un'ideologia in cui si credeva ampiamente, sia come teoria credibile, sia come rappresentante di scopi umanitari, e come ideologia che combatteva per i diseredati. Ora è diventato evidente che il potere marxista corrompe, e che il potere assoluto marxista corrompe assolutamente, come Lord Acton ha detto, giustamente, di ogni potere.

E così diventa chiaro che l'obiettivo politico di tutti noi deve essere il contenimento del potere, piuttosto che il suo raggiungimento; il controllo del potere e la resistenza nei suoi confronti, piuttosto che il suo uso per un qualche scopo ideologico. La mia semplicissima e ottimistica proposta è la seguente: almeno uno dei principali partiti politici presenti in un Paese dovrebbe dichiarare il proprio interesse a tentare di superare il predominio delle ideologie, e la sua disponibilità a cercare di sostituirle con un semplice programma di soddisfacimento dei più urgenti bisogni di tutti. A tal fine, dovrebbe proporre un

programma, come il seguente, di obiettivi elencati secondo la loro importanza e urgenza.

Il discutere l'elenco delle priorità, ed il modificare le priorità, si dovrebbe considerare come un compito interno al partito, come pure tra partiti; e il pubblico dovrebbe, ovviamente, partecipare al dibattito. Il seguente elenco potrebbe essere considerato una ponderata proposta, soggetta a discussione.

1. La pace nel mondo. L'esperienza ha dimostrato che, in un'epoca di proliferazione nucleare, la pace può essere raggiunta solo con la disponibilità a lottare per essa, se necessario. Una piccola potenza – per non parlare di una grande potenza – può distruggere il mondo per motivi ideologici. (Si noti che Sacharov scrive, della grande bomba nucleare da lui costruita, che una simile bomba è «diverse migliaia di volte più potente della bomba sganciata su Hiroshima»)¹¹. Una piccola potenza può farlo senza essere in grado d'ingaggiare una guerra, purché sia in grado di sferrare un attacco a sorpresa.

La cooperazione di tutti gli Stati e partiti democratici nella prevenzione della guerra dovrebbe essere, a mio parere, il primo obiettivo di ogni partito politico ragionevole. Questo è il punto (1) del mio elenco. Il punto (2) riguarda di nuovo la nostra disponibilità alla cooperazione globale. È il seguente:

2. La cooperazione con tutti coloro i quali sono pronti e disposti a lottare contro l'esplosione demografica che non accenna a diminuire. Quasi tutte le più gravi minacce per il nostro ambiente sono strettamente connesse all'elevata e rapidamente crescente densità demografica; ed alcune di queste minacce ne sono l'immediata conseguenza. Dopo il pericolo di un attacco nucleare a sorpresa, questo è il maggiore pericolo per l'umanità. Esso richiede la cooperazione politica.

Io suggerisco che, per ragioni etiche e compassionevoli, dovrebbe essere un nostro obiettivo una riduzione della nascita di bambini non

desiderati, per quanto possibile. Attualmente, in Gran Bretagna, i figli non voluti vengono spesso maltrattati o, in casi estremi, addirittura uccisi da genitori che non provano alcun amore per loro. Questo stato di cose deve profondamente preoccupare tutte le persone responsabili. È un fatto estremamente deplorabile che vi siano genitori così disumani, e nessuna persona sana di mente può non sperare che in futuro ci saranno meno genitori di questo tipo, se ci saranno meno bambini non desiderati che crescono fino a diventare, a loro volta, genitori.

Questi due postulati sembrano condurre alla stessa azione: il primo a combattere l'esplosione demografica, che è una necessità ambientale, e l'altro alla necessità morale di fare tutto il possibile per garantire il diritto di nascita del bambino: essere amato. Essi conducono a richieste politiche che vengono a mio parere, per importanza, subito dopo quella per la pace. La loro chiara formulazione potrebbe condurre ad azioni e a realizzazioni che sostituiscano il dominio di ideologie e controideologie.

3. Il terzo punto della mia agenda è la lotta contro la burocrazia. Fin dal mio ventiduesimo anno d'età, ho avuto esperienze che mi hanno portato a ritenere che questa sia una delle nostre più importanti riforme. Il compito di un governo è diventato dappertutto così complicato che esso deve contare molto su funzionari pubblici (*civil servants*) non eletti che diventano sempre più i nostri padroni incivili (*incivil masters*) (come disse una volta Winston Churchill¹²). Per quanto riguarda noi comuni cittadini, il loro potere diventa opprimente, e dobbiamo ringraziare Dio se non sono corrotti. La chiave per la riforma deve essere quella di rendere tutti i funzionari pubblici personalmente responsabili nei confronti dei cittadini che servono. Molto si può fare in questa direzione, ma mi condurrebbe troppo lontano, qui, sviluppare tale punto. L'istituzione

scandinava e britannica del difensore civico europeo, a cui il cittadino possa appellarsi senza formalità, è un inizio, ma serve di più che, per esempio, il funzionario pubblico che si occupa di un caso diventi personalmente responsabile con il suo nome, evitando l'anonimato e la sostituzione con colleghi altrettanto anonimi che non conoscono il caso in questione, ecc.

4. Il quarto punto nel mio elenco, qualcosa che dovrebbe essere la preoccupazione comune di tutti i partiti, è l'importantissimo problema dell'educazione. Uno dei problemi trascurati è la protezione dei bambini dall'esposizione a scene violente nei media; ciò sembra aver assunto il carattere di "propaganda per la violenza", e persino "di propaganda per il legame tra sesso e violenza". L'esposizione dei bambini a tali scene dovrebbe, a mio parere, essere considerata criminale. Mi rendo conto che questo equivale a sostenere la censura. Ma ogni libertà ha i suoi limiti; e se non ci limitiamo volontariamente, i limiti debbono essere imposti. *Tutta* la giustizia penale è basata su questo principio, in particolare lo sono tutti i tentativi di ogni società civile di controllare la violenza criminale.
5. La lotta contro la criminalità e il miglioramento delle nostre forze di polizia, dei nostri servizi carcerari ed anche dei nostri servizi giudiziari costituisce un altro obiettivo ampiamente accettato.

Questo è un esempio di un breve elenco di compiti politici urgenti. Essi sono chiaramente compiti urgenti di un governo che si spera possano essere trasferiti dal regno dell'ideologia a quello dell'ingegneria sociale, sostenuti da una tecnologia sociale. C'è qui, a mio parere, molto spazio per la concorrenza tra proposte dettagliate dei vari partiti ed anche, quando si arriva alla loro realizzazione, per la concorrenza tra i risultati che i partiti possono aver raggiunto.

Tutti questi sono problemi urgentissimi che dovrebbero essere espressamente formulati e il cui ordine d'urgenza

dovrebbe essere discusso. Essi danno ai nostri politici e ai nostri partiti ampie opportunità di discussione e di competizione.

I partiti dovrebbero allora, prima di un'elezione, basare le loro pretese sui loro resoconti e sulle loro critiche di ciò che è stato realizzato e di ciò che avrebbe dovuto esserlo.

Signore e signori, vi ringrazio per la vostra attenzione.

¹ [Archivio Popper 505.3. Conferenza tenuta all'*Institut Català d'Estudis Mediterranis* (successivamente rinominato *Institut Català de la Mediterrània*) nel 1991. Abbiamo seguito in generale quella che sembra essere l'ultima versione del manoscritto, ma abbiamo talvolta notato alcune differenze tra questa e un'altra versione del testo della conferenza, di molto posteriore. Abbiamo apportato alcune piccole modifiche per rendere l'inglese più idiomatico, e vorremmo ringraziare Pamela Shearmur per il suo aiuto nella trascrizione. La conferenza aveva un riassunto:

«Dopo un'Introduzione che propone brevemente di abbandonare il nome di "Capitalismo" applicato alle nostre società occidentali e di adottare invece il nome di "Società Aperta", l'oratore discuterà i successi e gli insuccessi delle società aperte occidentali. Egli discuterà i problemi della guerra e della pace, di una misura oggettiva del nostro successo nell'aiutare quanti soffrono, del nostro successo economico, del nostro successo morale e spirituale (e dell'accettazione di valori); e della filosofia del principio di legalità. L'oratore si rivolgerà in seguito ai nostri insuccessi. Egli presenterà l'errore fondamentale che stiamo commettendo: tendiamo a guardare più alle intenzioni che ai nostri risultati; e non riusciamo ancora a imparare dal fatto evidente che la maggior parte delle conseguenze delle nostre azioni sociali sono non intenzionali e difficilmente prevedibili, e che le dobbiamo considerare da questo punto di vista»].

² [Una precedente versione del testo di Popper aveva qui l'espressione: "come anche teoricamente dimostrabile"].

³ [Cfr., per esempio, KARL MARX, *The Poverty of Philosophy: With a Preface by Friedrich Engels*, trad. ingl. di H. Quelch, Prometheus Books, Amherst, New York 1995 (trad. it. *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1998)].

⁴ [Cfr. RUDOLF HILFERDING, *Das Finanzkapital: eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, vol. 1, Vienna 1910 (trad. it. *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano 1976); si veda *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, pubblicato con un'introduzione di Tom Bottomore, traduzione di Morris Watnick e Sam Gordon, Routledge & Kegan Paul, London-Boston Massachusetts 1981].

⁵ [Popper allude qui a *La via della schiavitù* di Hayek, cit. Una

precedente versione del suo testo conteneva a questo punto il seguente brano: «Ebbene, sono d'accordo che dobbiamo essere più attenti a ogni limitazione alla libertà che noi, i difensori della libertà, potremmo essere disposti a concedere. Ma una libertà illimitata si trasformerà nel governo dei barbari: abbiamo bisogno di un principio di legalità»].

⁶ Ossia, "stia in guardia il compratore!" (n.d.t.).

⁷ [Non siamo stati in grado d'individuare queste espressioni in Heine, anche se idee del genere possono trovarsi nella prefazione alla seconda edizione tedesca del suo *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, e negli ultimissimi paragrafi del libro, che furono tagliati dalla prima edizione dalla censura. Cfr. HEINRICH HEINE, *Religion and Philosophy in Germany*, trad. ingl. di J. Snodgrass, ad esempio, Beacon Press, Boston, Massachusetts 1959 (trad. it. *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, Edizioni dell'esame, Milano 1945)].

⁸ [Un piano, elaborato da Alfred Graf von Schlieffen, sul modo in cui la Germania avrebbe potuto attaccare la Francia, nel 1905].

⁹ [Popper fa riferimento qui alla prima Guerra del Golfo].

¹⁰ [Una precedente versione del testo a questo punto includeva il seguente paragrafo:

«Poiché, per caso, la molto apprezzabile ma non così importante Unione Economica Europea sembrava essere vicina alla sua realizzazione, alcuni politici europei, spinti dal crollo dell'Unione Sovietica, concepirono il piano davvero idiota di un Blocco Europeo, per poter bilanciare l'allora sbilanciato Blocco Nordamericano»].

¹¹ ANDREJ SACHAROV, *Memoirs*, Hutchinson, London 1990, p. 218 (trad. it. *Memorie*, SugarCo, Milano 1990). [Il riferimento è fornito nel testo di Popper].

¹² [Cfr., per una discussione, «La società aperta e lo Stato democratico», nota 11, nel presente volume].

45. UNA LETTERA AI MIEI LETTORI RUSSI

[de *La società aperta*] (1992)¹

Scrissi questo libro sulla Società Aperta in Nuova Zelanda tra il 1938 e il 1942. È un libro in difesa di una semplice società democratica (“borghese”); una società in cui i normali cittadini possano vivere in pace; dove la libertà ha un grande valore, e in cui possiamo pensare ed agire responsabilmente e godere degli oneri delle nostre responsabilità: una società simile a quella che esiste oggi in Occidente. Questa Società Aperta occidentale che apprezza così tanto la pace e la libertà è il risultato di molte rivoluzioni di vasta portata. Essa è cambiata radicalmente dalla mia infanzia; ed anche se i marxisti ed altri la chiamino ancora “Capitalismo”, essa non ha quasi nulla in comune con la società che conosceva Marx, e ancor meno con quella società che Marx definiva, e che chiamava, “Capitalismo”.

Oggi ho 90 anni. Decisi di scrivere questo libro il giorno in cui sentii che Hitler aveva invaso l’Austria, la mia patria, e finii di scriverlo esattamente 50 anni fa. Dopo che molti editori avevano rifiutato il libro, esso venne stampato a Londra mentre la città era sotto l’attacco delle “armi segrete” di Hitler: i V1 (bombardieri senza piloti) e i V2 (missili balistici). Venne pubblicato nel 1945, quando la guerra in Europa era terminata, ma lo avevo scritto come mio contributo allo sforzo bellico. La sua linea era: contro nazismo e comunismo; contro Hitler e Stalin, un tempo alleati in base al patto Hitler-Stalin del 1939.

Ero così riluttante nei confronti dei nomi di entrambi da non menzionarli mai nel mio libro. Così, feci risalire la storia da Hitler fino al grande filosofo Platone: il primo ideologo politico a pensare in termini di classi e a consigliare campi di concentramento. E sono risalito da Stalin a Karl Marx. Nel criticare il marxismo, volevo criticare anche me stesso, essendo stato nella mia prima

giovinezza un marxista e addirittura un comunista (rinunciai a questo credo prima del mio diciassettesimo compleanno).

Per i miei lettori russi ho ora scritto “Una Postfazione come Prefazione”, che non è molto breve, anche se breve rispetto a quello che avrei desiderato dire. Ma qui, prima di questa prefazione, voglio offrire ai miei lettori russi qualche parola sulla principale idea di una Società Aperta: il principio di legalità. Questo è ciò che penso sia la cosa più importante per i miei lettori russi, anche se difficilissima da trasformare in realtà.

PRINCIPIO DI LEGALITÀ: CIÒ DI CUI LA RUSSIA HA PIÙ IMMEDIATO BISOGNO

La Russia ha bisogno di cibo; ed è vero che *solo* un'economia di mercato può essere efficiente nella sua produzione; ed è vero che è proprio l'efficienza di un'economia di mercato che ha reso ricco l'Occidente. Ma questo è stato un risultato di molti lavoratori e di molti pensatori nel corso di centinaia di anni.

Come risultato dei loro sforzi (e di un libero mercato), le Società Aperte dell'Occidente sono a mio parere (ed io ho visto e letto molto) di gran lunga le migliori, le più libere, le più eque e le più giuste società che siano mai esistite in tutto il corso della storia umana. E benché siano ancora lungi dall'aver raggiunto equità e giustizia per tutti, lavorano ancora duramente per raggiungere i loro ideali di libertà, giustizia ed equità. Come uno dei più gravi difetti delle nostre società occidentali può essere menzionata la criminalità, nelle sue molteplici forme: per esempio, nella forma di abuso fraudolento della libertà di mercato. Questa è aumentata in maniera allarmante a partire dalla Seconda Guerra Mondiale, ed è ora un grave problema nella nostra società.

Così abbiamo bisogno, purtroppo, di un codice di diritto penale. Ma qui non dirò nulla di più su questo problema, se non per menzionare un punto. Noi in Occidente riteniamo che l'aspetto più importante del diritto penale

sia il fatto che *nessuno debba essere considerato un criminale prima che ne sia stata dimostrata la colpevolezza al di là di ogni ragionevole dubbio*. In caso di dubbio, l'imputato sarà considerato innocente.

IL PRINCIPIO DI LEGALITÀ E IL LIBERO MERCATO

Il Diritto Penale è distinto dal Diritto Civile. E certe parti del Diritto Civile, come il Diritto di Proprietà (alcune ideologie dicono che la proprietà è un furto) e il Diritto Commerciale (alcune ideologie dicono che i commercianti sono dei sensali e dei parassiti) sono indispensabili per il funzionamento di un libero mercato. Contrariamente al diritto penale, che è in effetti un male necessario, il Diritto Civile è un grande bene. Esso mira alla libertà personale e al vivere insieme senza l'uso della violenza. La società civile, fin dai grandi giorni di Roma, ha questo semplice obiettivo; semplice, ma molto difficile da raggiungere. E con la società civilizzata, i liberi mercati poterono svilupparsi.

Il libero mercato *ha bisogno* della protezione di una struttura giuridica. Un mercato primitivo – che baratti mele contro spinaci – può forse non averne bisogno. Ma un tale primitivo mercato offre poca libertà: cioè pochissima scelta. Se hai urgente bisogno di una bicicletta, potresti non trovarla in un mercato che non conosce la moneta. Ma una volta che la moneta sia introdotta, lo Stato svolge un ruolo importante (poiché proprio esso emette la moneta); e se viene acquistata e venduta una merce così complessa come una bicicletta, ne risulteranno questioni riguardanti la garanzia (cioè la protezione del consumatore); ma una garanzia è inutile senza un sistema giuridico che contenga leggi contrattuali.

Ma le biciclette vengono prodotte solo in notevoli quantità, e questo significa molte e complesse obbligazioni contrattuali tra il produttore e i suoi fornitori, i suoi lavoratori e i suoi rivenditori. In altre parole, una società industriale di libero mercato che offra molta libertà di scelta è impensabile senza una struttura giuridica: senza un

principio di legalità.

La struttura giuridica occidentale è cresciuta con la crescita dell'industria, e con la crescita del libero mercato e di tutte le scelte che esso offre. È cresciuta con la nostra esperienza giuridica, che risale al tempo dei romani. Questa tradizione, purtroppo, venne distrutta in Russia dal comunismo, insieme al libero mercato. Non penso sia possibile ricostruirla rapidamente dalla sola esperienza russa. Mi sembra ovvio che copiare uno dei sistemi giuridici in vigore in Occidente sia di gran lunga il metodo più rapido (anche se ovviamente non perfetto); e che questo possa essere fatto è stato dimostrato dal Giappone, che adottò (nel 1873) il sistema giuridico tedesco quando si rese conto della necessità di un tale sistema per sostenere i suoi progetti di copiare il movimento europeo d'industrializzazione.

Per le necessità russe, ritengo che il codice legislativo tedesco o quello francese siano le due più ovvie scelte alternative. Questo per ragioni storiche: i britannici non hanno mai sviluppato un codice legislativo che potesse essere adottato *in blocco*, e i diversi sistemi giuridici americani, che differiscono abbastanza nei vari Stati che compongono gli Stati Uniti, furono sviluppati gradualmente da immigrati provenienti dalla Gran Bretagna, secondo le loro esperienze individuali d'industrializzazione; e, come i britannici, essi non svilupparono codici legislativi in grado di essere adottati *in blocco*.

Ovviamente, un tale sistema adottato *in blocco* non può adattarsi perfettamente. Sarà compito del parlamento russo correggerlo quando ne sente la necessità: tali correzioni sono una parte importante del lavoro parlamentare in tutti gli Stati moderni.

A SERVIZIO DEL PRINCIPIO DI LEGALITÀ

Molto più difficile del compito di introdurre un buon Codice Legislativo è il compito di rendere sostanziale il Principio di Legalità, rendendolo il potere supremo nel

Paese. Questo compito è particolarmente difficile per la Russia che aveva, sulla carta, buone leggi che purtroppo rimasero senza potere e inutilizzate. Correggere questa terribile tradizione e rendere il principio di legalità una realtà è compito dello Stato. Per raggiungere questo obiettivo, lo Stato deve educare, innanzitutto, gli ufficiali giudiziari, ed educarli quindi a prendere sul serio le leggi scritte sarà un qualcosa di nuovo. I più importanti sono ovviamente i membri dei Tribunali, soprattutto i giudici e gli avvocati privati (questi ultimi debbono essere davvero privati, perché solo così potrà essere garantito che si servirà la Giustizia e non semplicemente l'interesse del governo al potere). Vi sono inoltre tutta una moltitudine di altri funzionari pubblici necessari per l'attuazione della giustizia. Tutte queste persone debbono essere educate a servire l'interesse della verità oggettiva e della giustizia secondo la legge, e di nient'altro. Nessun interesse "superiore", nessun interesse dello Stato deve essere riconosciuto in tempi di pace. Educare avendo questo come scopo è un grande compito che richiederà anni.

Ritengo questo come il primo e più difficile compito dello Stato. È il compito di instaurare una Società Aperta: una interamente nuova, flessibile e vivente tradizione di servire il principio di legalità, in contrapposizione alla rigida tradizione di un Governo di Paura privo di principi morali che si era consolidato sotto la burocrazia comunista. I giapponesi, cercando d'instaurare qualcosa di simile, ricorsero al metodo d'inviare all'estero i loro migliori e più entusiasti laureati in giurisprudenza – i quali dovevano conoscere bene le lingue –, ma anche giudici e avvocati esperti, a lavorare per un certo periodo di tempo nei tribunali, per assimilarne la tradizione.

CONCLUSIONE

Senza l'instaurazione di un principio di legalità, un'economia di libero mercato e un avvicinamento all'eguaglianza economica dell'Occidente sono impensabili. Questa idea mi sembra fondamentale e della massima

urgenza; e poiché non l'ho vista sottolineata, la sottolineo qui.

Il lavoro di un'economia di mercato in uno Stato moderno è un sistema estremamente complicato di produzione e distribuzione che non viene pianificato tramite un reciproco accordo: ogni produttore pianifica la sua produzione in maniera separata, secondo la sua valutazione dei desideri del consumatore. Questo coinvolge milioni di cittadini pacifici che lavorano duramente. Può andare avanti adeguatamente solo finché essi si possono fidare gli uni degli altri, come fanno gli uomini comuni, e finché sanno cosa richiedono l'onestà, la rispettabilità e la verità: deve esserci almeno un livello base di fiducia reciproca. Ma, per raggiungere questo obiettivo, nulla può giovare meglio della fiducia nel principio di legalità, basata sulle (per lo più) buone esperienze, e quindi assolutamente meritata: fiducia nelle istituzioni giuridiche dello Stato, e nei funzionari che sono responsabili dell'applicazione della legge.

IL "CAPITALISMO" DI MARX NON È MAI ESISTITO

Come tutti sanno, le Società Aperte Occidentali sono società "Capitaliste". Il nome "capitalismo" divenne generalmente noto, e generalmente accettato, grazie a Marx e al marxismo. Anche gli economisti che sanno perfettamente che le nostre Società Aperte sono economicamente di gran lunga superiori ai sistemi dei Paesi dell'Est hanno accettato questa terminologia, e spesso chiamano il nostro sistema sociale "capitalismo". In effetti, la scelta di un nome è un atto arbitrario e, da un punto di vista razionale, non dovrebbe essere di alcuna importanza.

Ciò che è importante, tuttavia, è che il "capitalismo", nel senso in cui Marx usò questo termine, *non è mai esistito da nessuna parte* sulla superficie del nostro bel pianeta Terra, non più dell'Inferno di Dante. Ma mentre nessuno ha mai seriamente affermato, insegnato o addirittura creduto che l'Inferno esistesse sulla superficie del nostro pianeta,

milioni di marxisti hanno insegnato, e creduto, che il capitalismo di Marx esistesse nei Paesi dell'Occidente, e a milioni viene ancora insegnato in alcuni luoghi (non solo in Cina e in Corea del Nord!).

Certamente è un dato di fatto che le nostre Società Aperte condividono una caratteristica con l'inesistente "capitalismo" di Marx e dei suoi seguaci: le loro industrie, i loro "mezzi di produzione" sono in gran parte di proprietà privata. E non vi sono leggi che impediscono a una qualche industria di essere posseduta privatamente. Ma il significato sociale di questa caratteristica è cambiato dai tempi di Marx.

Nei tempi moderni, la proprietà privata dei mezzi di produzione assume per lo più la forma di azioni; e in Occidente alcuni dei grandi azionisti sono i fondi pensionistici che gestiscono parte dei risparmi di milioni di lavoratori, che sono così diventati milioni di piccoli "capitalisti". (Alcuni marxisti si risentono profondamente per questa evoluzione che trasforma dei buoni proletari in cattivi capitalisti! Essi sembrano aver dimenticato che il capitalismo era malvagio perché rendeva il lavoratore povero, non ricco!).

Oggi, questa e moltissime altre caratteristiche della società in cui viveva Marx, e le cui miserie egli aveva descritto in modo commovente, sono molto cambiate, in modi che Marx aveva dichiarato essere impossibili. Ma benché questi cambiamenti dimostrino che il "capitalismo" di Marx non esiste più, non dimostrano la verità fondamentale della mia tesi secondo cui *quello che Marx chiama "capitalismo" non è mai esistito da nessuna parte sulla faccia della Terra.*

Infatti, il concetto marxiano di "capitalismo" è, in sostanza, un concetto storico all'interno della sua teoria storica (il "materialismo storico"): è parte della definizione marxiana di "capitalismo" che esso sia una fase storica nell'evoluzione della società umana. Secondo la teoria marxista (e ancor più, secondo quella leninista), il "capitalismo" è essenzialmente una fase durante la quale i lavoratori vivono nella miseria: il loro lavoro è penoso e faticoso, fin troppo spesso molto pericoloso, e il loro

salario è appena sufficiente per sopravvivere. Ma quel che è peggio è che la loro situazione sotto il “capitalismo” è senza speranza: finché il “capitalismo” non viene rovesciato, distrutto, liquidato, il lavoratore *deve lasciare ogni speranza* (come un’anima nell’Inferno, come ci dice Dante). La sua unica speranza risiede nella “rivoluzione sociale”. Infatti, all’interno del “capitalismo”, vi domina una legge ferrea dello sviluppo: la legge della miseria crescente. Il suo ruolo storico è quello di fornire al lavoratore una coscienza di classe, in modo tale che diventi un convinto comunista combattente contro il “capitalismo”.

(Si noti che la miseria della classe operaia non aumentò, come postulato dai marxisti, cosicché essi inventarono la teoria ad hoc dell’imperialismo per spiegare questo fatto e per salvare la Teoria della Miseria Crescente. Secondo tale teoria ad hoc, la miseria crescente può essere evitata, sia pure solo localmente e per un tempo limitato, conquistando una società tecnologicamente più primitiva, e derubando la sua classe dirigente della maggior parte delle sue ricchezze accumulate, sfruttando le sue classi inferiori e rendendole miserabili. In questo modo l’aumento della miseria dei lavoratori interni dello Stato Imperialista può essere evitato: a spese del “proletariato esterno”. Il mio commento a questa teoria ad hoc è il seguente: diverse forme d’imperialismo sono davvero esistite (anche sotto il comunismo); ma dato che oggi nessuna delle potenze occidentali ha un proletariato esterno da sfruttare, mentre tutte hanno lavoratori interni che non soffrono sotto la disperazione di una miseria crescente, la teoria ad hoc dell’Imperialismo non spiega il fallimento della caratterizzazione storica del “capitalismo” fatta da Marx).

Dato che l’ho già fatto nel mio libro, qui non criticherò le teorie economiche di Marx e l’infondatezza della sua Legge della Miseria Crescente. Ma non si sottolineerà mai abbastanza il fatto che egli basò la sua speranza della Rivoluzione Sociale e della distruzione del “capitalismo” a questa legge. E quindi questa legge ha avuto una grande influenza. Dai tempi di Marx, ogniqualevolta i sindacati o i

partiti marxisti hanno subito un momento di crisi, questo fu salutato dai marxisti come un passo nella giusta direzione – verso la Rivoluzione – e spesso accolto con favore: “Più le cose peggiorano, meglio è per la Rivoluzione”. (Un esempio è il *Fascismo*: esso fu storicamente spiegato e definito come “*l’ultima fase del Capitalismo*”, e così il suo apparire venne spesso persino accolto con favore come un segno che la Rivoluzione sarebbe presto arrivata).

Perciò, la Teoria della Miseria Crescente formulata da Marx è una parte essenziale della sua teoria della “nostra unica speranza”: la necessaria distruzione del “capitalismo” e l’avvento di una società comunista; e, come essa è una parte essenziale della concezione marxiana della storia, così è anche essenziale per il suo concetto di “capitalismo”.

Ma la storia e la società attuale si sono mosse in un altro modo: la società definita da Marx come “capitalismo” ha costantemente migliorato se stessa. I lavoratori sono diventati sempre meno miserabili. Grazie alla tecnologia, il loro lavoro è diventato meno penoso e faticoso, ed anche più produttivo. E quindi i loro salari, in termini di potere d’acquisto reale, sono costantemente cresciuti, anche molto tempo dopo che l’imperialismo era scomparso o aveva abbandonato la sua funzione sfruttatrice.

Per riassumere: la più importante e, anzi, la decisiva caratteristica di ciò che Marx chiamò “capitalismo” non è mai esistita. Il “capitalismo”, nel senso di Marx, è un’errata costruzione teorica. È una mera chimera, un’illusione mentale. Come l’Inferno, non è mai esistito da nessuna parte sulla faccia della nostra Terra.

Mentre il Capitalismo Marxista è stato solo un’illusione, ciò che è esistito e che esiste ancora è una società in rapido mutamento, erroneamente chiamata “capitalista”, con un intrinseco meccanismo per riformarsi e automigliorarsi. C’è speranza per i lavoratori delle nostre Società Aperte Occidentali. Non vi è alcun bisogno di dare loro l’illusoria speranza che una dittatura comunista li libererà dal male, dal male odioso di una ferrea legge della miseria crescente.

Tuttavia, il potere Sovietico sperò che sarebbe stato in

grado di “liquidare”, di distruggere il “capitalismo” – una pura illusione, tanto reale o tanto irreale quanto l’Inferno – con la forza armata, con le bombe nucleari. Questa speranza dominò la teoria e la pratica comunista, anche sotto Kruscev (il maggior riformatore anti-stalinista). L’odio di un’inesistente costruzione mentale – di una pura illusione – ci ha quasi distrutti tutti, quando Kruscev inviò a Cuba alcuni missili con testate nucleari di potenza equivalente a più di 100.000 bombe di Hiroshima².

L’incubo marxista di un inesistente Inferno – o del capitalismo – che è dovere del comunismo distruggere, portò quindi ad alcune guerre molto concrete (Corea e Vietnam) e a un concretissimo accumulo di armamenti. E così, al suo crollo, il marxismo ha lasciato tutti noi con una terribile eredità di un mondo armato con testate nucleari di Sakharov pari a circa 50 milioni di bombe di Hiroshima (provate solo ad immaginare: 50 milioni di bombe di Hiroshima!), conservate in tutto l’ex-Impero Sovietico e forse senza neppure una piena conoscenza di dove si trovino. E questa eredità si svelerà solo lentamente. Anche i vecchi rifiuti nucleari apparterranno alla sua eredità, poiché è molto improbabile che essi abbiano ricevuto l’ottimale trattamento di contenimento e, quindi, rappresentano una minaccia di un aumento della leucemia e di altre forme di cancro nei bambini e negli adulti. Cos’altro possa appartenere all’eredità del marxismo nessuno ancora lo sa.

Questa è la terribile storia di un’ideologia completamente sbagliata che venne proclamata dal suo fondatore come una scienza: la scienza dell’evoluzione storica. Essa conquistò la simpatia e perfino il pieno sostegno di alcuni eccellenti scienziati. È la storia dell’incommensurabile danno che un’ideologia sbagliata, una religione fuorviata, può causare quando raggiunge il potere in un Paese. Dobbiamo imparare da questo errore, e non permettere mai che accada di nuovo.

E dovremmo essere felici che le Società Aperte dell’Occidente siano così completamente diverse da come l’Illusione Comunista le aveva concepite. Ripeto che esse sono lungi dall’essere perfette. Esse sono, lo confesso,

molto lontane dall'essere società governate innanzitutto e soprattutto dall'amore tra fratelli e sorelle. Società simili furono fondate molte volte, ma degenerarono sempre dopo breve tempo. Non rinuncio alla speranza che i nostri discendenti, magari dopo alcuni secoli, saranno moralmente migliori di quanto siamo noi. Ma dando tutto questo per scontato, ripeto anche che le Società Aperte nelle quali viviamo sono le migliori, le più libere, le più giuste, le più autocritiche e le più desiderose di riforma che siano mai esistite. E molte buone, coraggiose e disinteressate azioni vengono ancora compiute qui in Occidente, così come si fa anche in Russia.

¹ [Archivio Popper 476.3. Questa è la lettera di Popper ai lettori dell'edizione russa de *La società aperta e i suoi nemici* – lettera inclusa in traduzione nell'edizione russa –. Fu terminata il 28 febbraio 1992].

² Dobbiamo a Sacharov l'informazione che una delle sue bombe era equivalente in potenza a “diverse migliaia di volte la bomba sganciata su Hiroshima”. ANDREJ SACHAROV, *op. cit.*, p. 218. [Popper ha parlato di Sacharov in maniera abbastanza dettagliata nel cap. 3 de *La lezione di questo secolo*].

46. LA VIA COMUNISTA ALL'AUTOASSERVIMENTO (1992)¹

Nessun teorico ha contribuito alla caduta del comunismo – o del socialismo – quanto Friedrich August von Hayek. E l'opera più efficace in tal senso è il suo non grosso libro, *La via della schiavitù*, pubblicato per la prima volta nel 1944 quando s' intravedeva la fine della Seconda Guerra Mondiale². Egli lo fece seguire da molte eccellenti opere, sia libri che articoli. Le più importanti furono *La società libera*, pubblicato nel 1960³, e i tre volumi di *Legge, legislazione e libertà*, pubblicati tra il 1973 e 1979⁴. A 89 anni pubblicò, con il sostegno di W.W. Bartley, un libro che ottenne molto successo, *La presunzione fatale*⁵. Questi libri costituiscono una straordinaria serie di opere scientifiche che sono, al tempo stesso, veri e propri colpi di martello contro il totalitarismo. Essi hanno contribuito notevolmente alla caduta del muro di Berlino di Kruscev e della Cortina di Ferro di Stalin.

Ma Hayek non si limitò a scrivere queste opere così incredibilmente potenti dal punto di vista politico. Benché fosse un grande studioso e un distinto signore, piuttosto riservato nel suo modo di vivere, di pensare e d'insegnare, e benché avversasse l'azione politica, fondò, poco dopo la Seconda Guerra Mondiale, la Mont Pelerin Society. La sua funzione era quella di fornire un contraltare agli innumerevoli intellettuali che optarono per il socialismo. Hayek riteneva che si dovesse fare di più che scrivere saggi e libri. Così fondò una società di studiosi e di economisti pratici che si opponevano alla tendenza socialista allora di moda della maggior parte degli intellettuali che credevano in un futuro socialista. La società fu fondata in Svizzera nel 1947 sul Monte Pélerin, sulla sponda meridionale del lago di Ginevra. Io ebbi l'onore di essere invitato da Hayek ad essere uno dei membri fondatori. Tra i fondatori ancora in vita ci sono Milton Friedman e Aaron Director. Questa

società esiste ancora, e per molti anni ha esercitato una notevole influenza nell'ambito della schiera degli intellettuali, in particolare tra gli economisti. Ritengo che il suo primo e forse maggiore risultato sia stato quello di incoraggiare quanti stavano lottando contro l'allora enorme autorità di John Maynard Keynes e della sua scuola. Tuttavia, non essendo io un economista, non sono probabilmente competente per valutare l'incidenza storica della Mont Pelerin Society. Questo è un compito – credo un compito importante – per gli storici futuri delle dottrine economiche e delle politiche economiche. Tuttavia, essendo stato per molti anni membro della *London School of Economics*, ho potuto sperimentare il crescente indebolimento dell'insegnamento sinistroido che, nei primi anni dopo la guerra, era diventato estremamente potente.

Giustizia vuole che io faccia notare che il movimento, avviato dal libro di Hayek *La via della schiavitù*, ebbe un importante precursore. Sto alludendo al maestro di Hayek⁶, Ludwig von Mises, che incontrai per la prima volta nel 1935 a Vienna, a motivo del suo interesse per il mio primo libro⁷. Incontrai Hayek circa sei mesi più tardi a Londra. Fu Mises colui che presentò la prima e fondamentale critica moderna del socialismo: che l'industria moderna è basata su un libero mercato, e che il socialismo, e specialmente la “pianificazione sociale”, è incompatibile con un'economia di libero mercato ed è, di conseguenza, destinato a fallire (“Pianificazione socialista” era in quei giorni il più entusiasmante nuovo slogan nei circoli intellettuali). Come tutti oggi possono rendersi conto, questa tesi di Ludwig von Mises fu di fondamentale importanza. Hayek ne fu convinto, forse persino convertito: mi disse infatti che un tempo anche lui, come me, fu incline al socialismo nei giorni della sua giovinezza e, se la memoria non m'inganna, lo disse anche in qualche sua opera⁸. È bene ricordare che Hayek fu tra i primi ad adottare questa estremamente importante tesi di Mises, che egli sviluppò notevolmente, e a cui egli aggiunse una seconda importantissima tesi, cioè una risposta alla domanda: cosa accadrà se un governo potente tentasse d'instaurare un'economia socialista, cioè una

“pianificazione socialista”? La sua risposta era che questo può essere fatto solo con la forza, col terrore, con l’asservimento politico. Per quanto ne so, questa seconda e quasi altrettanto importante tesi è dovuta ad Hayek; e proprio come la precedente tesi di Ludwig von Mises venne subito accolta da Hayek, così la tesi di Hayek venne quasi subito accettata da Mises.

Debbo nuovamente dire che non sono né un economista né uno storico delle dottrine economiche: le osservazioni storiche appena fatte possono forse rivelarsi non corrette quando tutti i documenti storici, in particolare le lettere, siano stati esaminati. Tuttavia, potrebbe essere interessante che le cose apparvero in questo modo a qualcuno che, pur non essendo un economista, non era completamente un estraneo.

Ludwig von Mises fu ovviamente, dopo Hayek, il più importante membro della Mont Pelerin Society. Sono sempre stato molto consapevole del contributo assolutamente fondamentale di Mises, e lo ho ammirato molto. Desidero sottolineare questo punto, poiché sia lui che io fummo consapevoli di essere fortemente in disaccordo nel campo della teoria della conoscenza e della metodologia: penso che Mises abbia visto in me un pericoloso avversario, magari un avversario che gli sottraeva il completo consenso del suo maggiore discepolo, Hayek. La metodologia di Mises era, per dirla in breve, soggettivista, e lo portava a proclamare come assolutamente certa la verità circa i principi della scienza economica. Il mio metodo era oggettivista, e mi portava a ritenere che la scienza è fallibile e si sviluppa con il metodo dell’autocritica e dell’autocorrezione; o, per dirla in modo più elaborato, con il metodo della congettura e del tentativo di confutazione. Rispettavo troppo Mises, che era molto più grande di me, per iniziare un confronto con lui. Egli mi parlava spesso, ma non andava mai al di là di alcune allusioni di dissenso; effettivamente, non apriva mai una discussione con una critica diretta. Come me, egli apprezzava il fatto che ci fosse una certa base comune, e sapeva che io avevo accettato i suoi teoremi più fondamentali e che l’ammiravo molto per questi. Ma egli

chiarì, con alcune allusioni, di ritenermi una persona pericolosa, benché non avessi mai criticato le sue idee neanche con Hayek; e neppure adesso desidero farlo. Tuttavia, ho già accennato a diverse persone il fatto del mio dissenso, senza entrare in argomenti critici. Tutto questo per quanto riguarda quei lontani giorni.

Vorrei ora andare oltre quei giorni e formulare la tesi di questo saggio. Eccola.

Il crollo dell'Unione Sovietica può forse spiegarsi, in ultima analisi, con il collasso economico dovuto alla mancanza di un libero mercato, vale a dire con quello che ho chiamato il primo teorema dovuto a Mises. Ma penso che il secondo teorema, il teorema della riduzione in schiavitù dovuto ad Hayek, sia ancora più importante per comprendere ciò che è accaduto – e che sta ancora accadendo – nell'ex-Impero Sovietico. Infatti, questo teorema ha un corollario o un'appendice estremamente importante. Esso può essere formulato nel seguente modo.

La via della schiavitù porta alla scomparsa di una discussione libera e razionale; o, se preferite, del libero mercato delle idee. Ma questo ha un effetto estremamente devastante su tutti i cittadini, inclusi i cosiddetti *leader*. Porta a una società in cui una vuota verbosità domina ventiquattro ore su ventiquattro; una verbosità che consiste in grandissima parte nelle menzogne pronunciate dai dirigenti principalmente senza altro scopo che l'auto-conferma e l'auto-glorificazione. Ma questo segna la fine della loro capacità di pensare. Essi stessi diventano schiavi delle loro bugie, come chiunque altro. È anche la fine della loro capacità di governare. Essi scompaiono, persino come despoti.

Vi sono ovviamente anche, in parte, questioni riguardanti singoli talenti personali. Ma penso che esse dipendano principalmente dalla durata temporale della schiavitù. L'accettazione di menzogne come moneta intellettuale universale scaccia la verità, proprio come la moneta cattiva scaccia quella buona.

Gorbaciov fu il primo segretario generale del Partito Comunista dell'Unione Sovietica a visitare personalmente varie volte l'Occidente. Penso sia improbabile che egli

abbia capito molto alla sua prima o seconda visita. Ma amava il modo in cui veniva accolto e venne molte volte in Occidente. Ed allora notò qualcosa. Non intendo dire che l'Occidente fosse ricco e che i lavoratori statunitensi stessero di gran lunga meglio rispetto ai lavoratori sovietici. Intendo dire che notò che l'impero sovietico "non era un Paese normale", come del resto sottolineò egli stesso quando disse che sperava di rendere la Russia sovietica "un Paese normale"⁹. Egli in qualche modo notò, probabilmente inconsciamente, che il suo impero soffriva di una sorta di malattia mentale repressa, cosa che era vera, insieme con tutti i suoi leader. Era il governo della menzogna.

La perdita della libertà attraverso la costante paura del terrore è, in effetti, una cosa terribile che priva coloro che vivono in tali circostanze di una parte della loro umanità: della loro responsabilità intellettuale e anche di parte della loro responsabilità morale. Innanzitutto, essi non possono protestare dove dovrebbero; e poi non possono aiutare chi dovrebbero aiutare, neppure i loro amici. Sotto Stalin, questo colpiva tutti, anche quelli che erano più in alto nella gerarchia. Ogni pensiero realistico e genuino, ogni pensiero non falso, almeno all'interno della gerarchia, era concentrato sulla propria sopravvivenza. Un quadro di tutto ciò – e non era un quadro molto limpido – fu dipinto nel colossale discorso di Kruscev (messo in circolazione dal Dipartimento di Stato degli Stati Uniti il 4 giugno 1956), che chiuse con le seguenti parole: «Evviva la bandiera vittoriosa del nostro partito: il leninismo. *(Clamorosi prolungati applausi che terminano in una ovazione. Tutti si levano in piedi)*»¹⁰.

Ma, come tutti sappiamo, Kruscev venne rapidamente – non troppo rapidamente – spodestato dalla burocrazia del partito; e il suo allontanamento contribuì ad accelerare il declino intellettuale della gerarchia del Partito Comunista, all'interno dell'Impero come all'esterno. Nonostante l'insegnamento obbligatorio di una complessa ideologia marxista-leninista, che comprendeva una filosofia chiamata "materialismo dialettico", tutto ciò che è rimasto di questa teoria è stato il seguente dogma storico (cito da

Kruscev ricorda): «Lo sviluppo della civiltà porterà inevitabilmente alla liquidazione del sistema capitalistico»¹¹. Gli economisti definiscono spesso le nostre società occidentali come “società capitaliste”, intendendo per “capitalista” una società in cui gli individui possono liberamente acquistare e vendere case, terreni e azioni; e in cui, se lo desiderano, possono rischiare i loro risparmi in borsa. Ma essi dimenticano che il termine “capitalismo” è diventato un termine popolare grazie a Marx e al marxismo, e che nella terminologia marxista esso significa qualcos’altro. Nel linguaggio e nella teoria marxiana, il capitalismo è un sistema sociale che schiavizza tutti gli esseri umani tenendoli nelle sue grinfie, e non solo i lavoratori, ma anche i capitalisti: tutti sono costretti dai suoi meccanismi a non fare ciò che vogliono, ma ciò che debbono fare, ciò che sono costretti a fare. Il capitalismo viene interpretato come un meccanismo economico che ha le più terribili e inevitabili conseguenze: una crescente miseria per i lavoratori e una proletarianizzazione per la maggior parte dei capitalisti. Nella lotta della concorrenza, “un capitalista ne uccide molti altri”, scrive Marx¹². Il capitale diventa concentrato in pochissime mani: pochissime persone molto ricche di fronte a una vasta massa di miserabili proletari che muoiono di fame. Questo è il modo in cui Marx immagina il capitalismo.

È del tutto ovvio che questo “capitalismo” non è mai esistito. Esso fu un’illusione, né più né meno. Ma in effetti tali illusioni hanno influenzato l’umanità nel corso della sua storia.

Il grande compito del partito marxista, e della politica marxista, era di uccidere, o di liquidare, questo illusorio sistema sociale. Kruscev ebbe la possibilità di farlo. La possibilità fu la Grande Bomba di Andrei Sacharov.

Sacharov aveva 39 anni e aveva trascorso molti anni, e avuto numerosi semifallimenti, nella costruzione di una bomba nucleare che avrebbe dovuto essere di gran lunga più potente di qualsiasi bomba americana. Nell’autunno del 1961 ebbe successo: un test della sua grande bomba fu positivo. La bomba era, come egli scrisse, «diverse migliaia di volte più potente della bomba sganciata su

Hiroshima»¹³. Consideriamo semplicemente cosa questo significhi: Hiroshima, prima del bombardamento, era una città di oltre 340.000 abitanti. «Diverse migliaia di volte più potente» significa forse che una regione densamente abitata di 340 milioni o più avrebbe potuto essere devastata da una bomba? Molto più di quanti siano gli abitanti degli Stati Uniti? Probabilmente no: in nessuna parte del mondo esiste una simile regione. In ogni caso, ogni esistente regione del mondo che sia densamente abitata può essere completamente devastata da una di queste bombe.

Sembra che quando Kruscev sentì parlare del test riuscito della Grande Bomba di Sacharov si trovasse in Bulgaria. Egli scrive nei *Kruscev ricorda* (1971): «Fu durante la mia visita in Bulgaria che ebbi l'idea d'installare missili con testate nucleari a Cuba senza permettere che gli Stati Uniti lo scoprissero finché non fosse stato troppo tardi per fare qualcosa»¹⁴. Fu un'idea folle. Al momento in cui dovette trasportarli indietro, erano stati installati 38 missili, ognuno dei quali equivaleva a “diverse migliaia” di bombe di Hiroshima. Supponiamo che “diverse” significasse solo tremila: questo avrebbe significato 114.000 bombe di Hiroshima. Fortunatamente, non erano ancora pronte, Kruscev dice, ovviamente: «Quando mettemmo i nostri missili balistici a Cuba, non avevamo alcuna intenzione d'iniziare una guerra». Gli credo: la sua intenzione non era una guerra, ma l'inattesa collocazione di 150.000 bombe di Hiroshima in un solo colpo; infatti, circa 12 ulteriori missili e testate erano in viaggio. Egli scrive: «Non penso che l'America si fosse mai trovata così minacciata come in quel momento»¹⁵.

Sono d'accordo. In effetti, è stata finora la più pericolosa minaccia per l'umanità nella storia. Kruscev avrebbe potuto distruggere l'America in un solo colpo. Ma nonostante le ferite mortali ricevute, anche i razzi americani sarebbero comunque stati lanciati; anche la Russia sarebbe stata distrutta, e le conseguenze, specialmente delle radiazioni, avrebbero distrutto l'umanità.

Ma Kruscev perse; e gli Stati Uniti giustamente si

armarono. La gara fu persa dall'Unione Sovietica, e Shevardnadze sventolò la bandiera bianca. In questa situazione, l'Ungheria permise l'esodo dei giovani della Germania dell'Est. Ovviamente, la situazione rese impossibile a Gorbaciov d'interferire. Venne quindi il crollo della Germania dell'Est, e seguì tutto il resto.

Tutto questo, perché era compito del marxismo liquidare un inesistente inferno capitalista. Si può dire che il marxismo cadde in un buco nero intellettuale: in un assoluto nulla di finzione.

Dovremmo considerarlo come un avvertimento di ciò che un'ideologia può provocare. Ovviamente, il pericolo non è ancora superato. Ci sarà bisogno di responsabilità intellettuale per vederlo completamente superato.

Per quanto riguarda le repubbliche dell'ex-Unione Sovietica, nessuna quantità di pianificazione economica da parte dello Stato (nella misura in cui lo Stato esiste) può essere d'aiuto. L'aiuto di cui esse hanno bisogno non deve venire dagli economisti, nemmeno dall'Hayek economista. Può venire solo dall'Hayek filosofo politico.

Nessuno Stato può avere un dovere di costruire un sistema economico funzionante. Ma ogni Stato ha il dovere d'instaurare un principio di legalità. Questo è ciò che possiamo imparare da Hayek. Non c'era un principio di legalità, e non c'è ancora un principio di legalità nell'Unione Sovietica; e neppure ci sono leggi che siano rispettabili e applicabili, né giudici rispettabili; vi sono solo tracce di un governo di partito e giudici che si sentono obbligati nei confronti del partito. Finché è così, non c'è alcuna differenza tra legalità e criminalità. Ora il principio di legalità deve essere costruito da zero. Infatti, senza il principio di legalità la libertà è impossibile, e senza il principio di libertà è egualmente impossibile un mercato libero.

Proprio di questa parte dell'opera di Hayek ha urgentissimo bisogno l'ex-Unione Sovietica.

APPENDICE

*Omaggio alla vita e all'opera di Friedrich von Hayek*¹⁶

La mia amicizia con Fritz Hayek, durata per tutta la vita, iniziò nel settembre o ottobre del 1935 quando bussai alla porta del suo studio qui alla LSE. Egli aveva solo tre anni più di me, ed io ne avevo sentito parlare a Vienna, ma non ci eravamo mai incontrati. Egli era giovane e famoso, ed io uno sconosciuto insegnante. Avevo una lettera di raccomandazione del professor Hans Kelsen, che allora insegnava teoria politica a Vienna. Kelsen mi aveva detto di andare a trovare Hayek, ma mi avvertì che egli e Hayek non vedevano le cose allo stesso modo.

Così, quando bussai alla porta di Hayek, essendo appena arrivato a Londra per la prima volta, mi sentivo tutto tranne che sicuro. Eppure Hayek mi ricevette più che amichevolmente. Egli mi assicurò che il suo amico Gottfried Haberler gli aveva detto di leggere un libro che io avevo pubblicato un anno prima a Vienna. Così gliene diedi una copia, ed egli mi assicurò che l'avrebbe letto immediatamente e che, se fossi tornato la settimana successiva, avrebbe terminato la lettura. E quando arrivai dopo una settimana, lo aveva letto davvero e molto attentamente (ad eccezione di un capitolo sulla meccanica quantistica). Non conosco una storia simile, e questo è tipico di Hayek, della sua onestà intellettuale e della sua responsabilità intellettuale. Gli autori di libri che non siano di narrativa saranno d'accordo con me nel dire che questa storia è unica. In questo secondo incontro, in cui egli discusse soprattutto il mio libro, mi chiese di leggere un saggio nel suo seminario. Potete immaginare quale grande incoraggiamento questo fosse per me.

L'apertura mentale di Hayek era una delle sue più impressionanti virtù. Egli, come sapete, era un anti-socialista. Ma si preoccupava molto di convincere gli studenti comunisti e socialisti che erano i benvenuti alle sue lezioni e nei suoi seminari, ed essi trovavano, in effetti, che era disposto ad ascoltarli con comprensione. In questo ebbi molto da imparare da Hayek, perché ero di gran lunga molto meno disposto di lui ad ascoltare cliché ideologici. La tolleranza di Hayek era in effetti esemplare; e per quanto riguarda gli studenti, egli si comportava con convincente tolleranza, anche nei confronti di chi

praticava l'intolleranza.

Non tenterò di dire nulla, qui, su Hayek come economista. Ma posso forse dire una parola sulle due grandi opere di Hayek sulla struttura giuridica di una società libera. La prima si chiama *La società libera* e la seconda, in tre volumi, *Legge, legislazione e libertà*. Penso di aver potuto avere una qualche piccola influenza nel rivolgere il suo interesse in questa direzione, semplicemente perché, in alcune delle nostre conversazioni, ho ripetutamente sottolineato che la lotta contro quello che è stato poi chiamato, e criticato – soprattutto da Ludwig von Mises – come protezionismo, o protezionismo statale, non poteva essere condotta nel modo in cui la conduceva Mises; perché in una società complessa, qualunque cosa somigliasse a un libero mercato poteva esistere solo se godeva della protezione di leggi, e quindi dello Stato. Pertanto, l'espressione "libero mercato" dovrebbe sempre essere messa tra virgolette, poiché esso è sempre stato costretto, o limitato, da una struttura giuridica; e reso possibile solo da questa struttura.

Le molto profonde teorie della struttura giuridica di Hayek lo portarono a forti argomentazioni a favore di una Camera Alta. Egli riteneva che la tendenza in Gran Bretagna verso una Camera Bassa totalmente priva di controlli, senza nessuna Camera Alta o Corte Suprema a controllare i suoi poteri, fosse un pericolo per la libertà e per la democrazia. E fece proposte totalmente nuove e ingegnose per un nuovo metodo di elezione dei membri di una Camera Alta.

I libri di Hayek sulla struttura giuridica sono pieni di idee sulla tutela delle istituzioni democratiche. Le sue idee richiamano la situazione problematica e l'atmosfera dei fondatori della Costituzione americana. Temo che oggi pochi si occupino di questi problemi; pochi hanno il tempo di riflettervi. Quando le idee di Hayek siano trascurate può essere misurato dalla loro mancata influenza sui piani per un'Europa unita, con una burocrazia esecutiva a Bruxelles senza una chiara responsabilità per un qualche controllo democratico, e con un Parlamento a Strasburgo senza alcuna competenza di

controllo sull'onnipotente burocrazia. Penso che dovremmo imparare dai nostri errori e ricominciare, molto semplicemente, dagli Stati sovrani democratici vincolati da trattati di stretta cooperazione e assistenza reciproca, e da un programma per la difesa della pace.

È chiaro che gli architetti degli attuali piani per l'Europa non hanno studiato Hayek, e neppure i padri fondatori della Costituzione americana. Ma temo che le loro ideologie rendano piuttosto improbabile che si rivolgeranno a queste fonti di vitale importanza. I nostri sogni, se ne abbiamo, non dovrebbero essere di un'Europa forte, ma di un'Europa pacifica e civile. Sono certo che questo sarebbe stato il consiglio di Hayek.

¹ [Queste considerazioni, sottotitolate "How the Communist Slave-owners Enslaved Their Brains and thereby Themselves", furono pronunciate da Popper in occasione della riunione annuale dell'American Economic Association a New Orleans, il 4 gennaio 1992. Furono pubblicate in *Cato Policy Report*, XIV, n. 3, maggio/giugno 1992, pp. 1, 10-12, ed anche (senza note) in DAVID BOAZ (ed.), *Towards Liberty: The Idea that is Changing the World*, Cato Institute, Washington DC 2002, pp. 199-205. Le note nella prima pubblicazione furono fornite da J.S. che, col consenso di Popper, curò il saggio per la pubblicazione].

² FRIEDRICH VON HAYEK, *The Road to Serfdom*, George Routledge & Son, London 1944.

³ ID., *The Constitution of liberty*, Routledge and Kegan Paul - Chicago University Press, London-Chicago 1960.

⁴ ID., *Law legislation and liberty*, vol. 1: *Rules and Order*, Routledge, London 1973; vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, Routledge, London 1976; vol. 3: *The Political Order of a Free People*, Routledge, London 1979 (trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 2000).

⁵ *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, a cura di W.W. Bartley III, vol. 1 dei *Collected Works of F.A. Hayek*, Routledge, London 1988 (trad. it. *La presunzione fatale: gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1997).

⁶ [Benché Hayek sia stato fortemente influenzato dall'opera di Mises, egli fu un discepolo di von Wieser, piuttosto che di Mises. Cfr., per una discussione, JEREMY SHEARMUR, *Hayek and After*, Routledge, London-New York 1996].

⁷ *Logica della ricerca scientifica*, Julius Springer, Vienna 1934, trad. ingl. Hutchinson, London 1959 [trad. it. Einaudi, Torino 1981⁵].

⁸ [Cfr. ad esempio il saggio di HAYEK, «Coping with Ignorance», nella sua *Knowledge, Evolution and Society*, Adam Smith Institute, London 1983, p. 17].

⁹ [Non siamo riusciti a scoprire la fonte di questa frase attribuita a Gorbaciov, anche se essa venne molto utilizzata in seguito].

¹⁰ *Khrushchev Remembers*, tradotto in inglese e curato da Strobe Talbott, appendice 4, «Khrushchev's Secret Speech» (come messo in circolazione dal Dipartimento di Stato degli Stati Uniti il 4 giugno 1956), Little, Brown & Company Inc., New York 1971, pp. 559-618 (trad. it. «Il rapporto segreto di Kruscev», in *Kruscev ricorda*, SugarCo, Milano 1970, p. 631).

¹¹ Ivi, p. 540.

¹² [KARL MARX, *Capital*, vol. 1, parte VIII: "Primitive accumulation", cap. 32: "Historical tendency of capitalist accumulation". Cfr. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch32.htm> (trad. it. *Il Capitale*, vol. I, parte VIII: "L'accumulazione primitiva", cap. 32: "Tendenza storica dell'accumulazione capitalistica")].

¹³ ANDREJ SACHAROV, *op. cit.*, p. 218.

¹⁴ *Kruscev ricorda*, cit., p. 525.

¹⁵ Ivi, p. 528.

¹⁶ Presentato a una riunione svoltasi in memoria di Hayek alla London School of Economics il 23 settembre 1992. Pubblicato per la prima volta in STEPHEN F. FROWEN (ed.), *Hayek: Economist and Social Philosopher*, Macmillan-St. Martin's Press, Basingstoke/London-New York 1997, pp. 311-312.

47. L'EUROPA ORA ESISTE (1993)¹

I

Dichiarazione sulla Serbia²

Noi europei chiediamo un'azione immediata per fermare il massacro nell'ex-Jugoslavia. Deve essere fermato ora, perché il massacro sta avvenendo ora. Deve essere fermato per il futuro dell'umanità, non solo dell'Europa. Può fermarlo solo una decisa dimostrazione di forza.

I combattimenti a terra in Jugoslavia debbono essere evitati (ci si ricordi del Vietnam!), anche se debbono essere rese disponibili forze di terra. Le operazioni debbono essere aeree, e le forze da radunare il più rapidamente possibile debbono essere schiaccianti. Deve essere lanciato un ultimatum che richieda che i combattimenti cessino immediatamente, altrimenti le nostre forze aeree distruggeranno ogni installazione militare: carri armati, aeroplani, campi di aviazione.

Deve essere messa insieme un'organizzazione in grado di ripetere questa dimostrazione di forza, se necessario, più volte al giorno (a meno che, come è sperabile, la prima dimostrazione di forza non porti alla cessazione delle operazioni militari). La minaccia continuata d'intervento militare deve essere mantenuta per tutto il tempo necessario.

Ovviamente deve essere continuato l'aiuto umanitario attraverso aerei. Non importa molto che alcuni dei pacchi lanciati cadano in mani sbagliate; tutti i soldati sono esseri umani che sono vittime del loro governo. Poiché la guerra civile è terminata, e poiché questa è ora una guerra d'aggressione di uno Stato contro un altro, siamo costretti, dai trattati esistenti, ad intervenire. Se non lo facciamo, violiamo i nostri più importanti doveri.

*Estratto da una lettera a Sir Ralf Dahrendorf*³

Allego alla presente una dichiarazione, dove si afferma che il popolo russo deve essere informato di quanto sta facendo la Serbia, affinché impedisca che alcuni generali le inviino alcune bombe Sacharov (ciascuna equivalente a circa 3.000 bombe di Hiroshima). Esse sono a buon mercato in Russia. Si dovrebbe anche ricordare ai russi che noi abbiamo collaborato con loro a Norimberga per portare davanti al tribunale i criminali di guerra che operarono in Jugoslavia e quelli che maltrattarono i prigionieri di guerra jugoslavi.

¹ [Archivio Popper 533.20. Una versione manoscritta della dichiarazione si trova nell'Archivio Popper 464.11. Lo scritto ha costituito anche la base per un articolo pubblicato in *Independent* (London), 18 marzo 1993, p. 6: «Political Guru Urges Balkan Air Attacks»].

² [La dichiarazione è datata 4 marzo 1993].

³ [Anche la lettera di Popper è datata 4 marzo 1993]. 544

48. IL POTERE DELLA TELEVISIONE (1994)¹

INTRODUZIONE DI GIANCARLO BOSETTI ALL'EDIZIONE
INGLESE DI *CATTIVA MAESTRA TELEVISIONE*²

Il testo che viene qui finalmente pubblicato in inglese apparve originariamente in italiano nel settembre del 1994. Esso venne pubblicato come un agile volume allegato alla rivista *Reset*, da me fondata insieme a un gruppo di intellettuali liberal-socialisti alla fine del 1993, e di cui sono ancora direttore. Karl Popper aveva fortemente desiderato che io redigessi questo testo, che contiene nella maniera più completa le sue idee sulla televisione. Ne avevamo già parlato per due anni, da quando, nel 1992, tenni una lunga intervista con lui che trasformai in un libro – anche in questo caso pubblicato prima in italiano e molti anni dopo in inglese – *La lezione di questo secolo*. Alla fine di quell'intervista, sir Karl aveva già introdotto l'argomento della televisione e il danno che essa provoca ai bambini attraverso la violenza di cui è piena. Ma in sostanza questo era solo un breve assaggio di un'esposizione che egli voleva fornire in una maniera più organica ed estesa in un testo dedicato all'argomento.

Avrebbe voluto scriverlo lui stesso, ma sentiva che gli mancavano le forze. Ne avevamo parlato per telefono in occasione della pubblicazione italiana del libro e diverse altre volte nel 1993 e all'inizio del 1994. Ogni volta dovevamo rinviare l'appuntamento per un certo periodo, finché Popper mi disse esplicitamente che non dovevamo più rinviare le cose più a lungo, perché sentiva che non gli rimaneva molto tempo da vivere. Egli intendeva portare a termine questa "operazione TV" prima di morire.

Decisi di fargli visita in agosto [1994]. Ho recentemente ritrovato per caso la registrazione, e ascoltandola ora sono ancora colpito dal contrasto tra lo sforzo fisico che si può percepire dall'emissione di ogni parola, e l'assoluta

purezza e chiarezza del flusso di concetti in cui ogni parola prende il suo posto con precisione. Non è un'intervista; è un lento e preciso dettato, interrotto solo da occasionali richieste da parte mia di ripetere un nome (o di chiarire una parola) che non avevo capito. Io ero uno strumento che Popper utilizzava per comunicare. L'esperienza di aver prodotto un libro insieme due anni prima lo aveva convinto che poteva fidarsi di me. E una ragione per cui desiderava lavorare con me, era che egli si aspettava, in questo modo, di ottenere una buona esposizione per le sue idee nei media. Io ero all'epoca vicedirettore de "L'Unità", un quotidiano politico italiano di ampia diffusione, organo ufficiale del Partito Democratico della Sinistra (ex-Partito Comunista), che pubblicò parte del testo in anteprima e al quale Popper aveva già concesso altre interviste. Questo avrebbe reso ancora più sensazionali le sue accuse contro la televisione: un famoso liberale osò parlare di censura e di una "patente per fare televisione" dalle colonne di un quotidiano di sinistra!

Il suo scopo, la sua priorità, era di suonare l'allarme, di fermare la violenza della televisione, di contenerne il potere autoritario prima che fosse troppo tardi. Questo era ciò che lo motivava. Egli era riuscito a toccare l'argomento in varie occasioni e, in effetti, ci sono varie versioni dei suoi giudizi sull'argomento in circolazione, ma egli non era mai riuscito a "farlo bene". Per impedire che versioni parziali o unilaterali delle sue idee potessero indebolire la sua accusa, egli ci volle fornire la "versione autentica" del suo pensiero sull'argomento. Egli temeva soprattutto le rappresentazioni abbreviate, tagliate e ridotte che ne aveva fatto la televisione (la televisione tedesca in particolare): «Loro possono tagliarmi e censurarmi – protestò – e si scandalizzano se io parlo di "censurare" la televisione!».

Quelli che lo conoscevano erano consapevoli di quanto attento fosse il filosofo nell'insistenza sul mantenere il *copyright* sui propri scritti e di quanto lontana dalla sua mente fosse l'idea che un intellettuale come lui potesse cedere liberamente i suoi testi o anche le sue interviste. Io stesso sperimentai in passato questa legittima precisione. E tuttavia, anche in questo caso, Popper mi stupì poiché

volle mettere per iscritto che i diritti della “conversazione” che avrebbe avuto con me sulla televisione (la parola era una generosa cortesia nei miei confronti poiché sarebbe stato più corretto dire il “dettato”) mi sarebbero stati liberamente garantiti per l’Italia. Egli voleva raggiungere l’obiettivo a tutti i costi.

Il 12 agosto, nella sua casa a Kenley, nel Surrey, cominciammo di fronte a un registratore. Circa metà del testo veniva dalla sua bocca in un modo tale che avrebbe potuto essere trascritto aggiungendo solo la punteggiatura. Ma poi ebbe un attacco, un collasso, uno spasmo cardiaco al quale era evidentemente abituato. Dovemmo fermarci: aveva bisogno di riposare. La sua gentile e valida assistente, Melitta Mew, mi assicurò che si sarebbe ripreso e che sarebbe stato in grado di terminare il lavoro nel giro di pochi giorni. Io non potei prolungare il mio soggiorno in Inghilterra e così decidemmo di continuare per telefono: io da Roma, lui di fronte al telefono con gli altoparlanti che aveva nel suo studio. Il 16 agosto cominciammo di nuovo ed egli dettò il resto del testo, riprendendo da dove ci eravamo fermati come se fossero passati solo pochi istanti.

Alla fine del lavoro egli era veramente soddisfatto di averlo fatto. Ed io con lui. In pochissimo tempo traducemmo il testo in italiano e completammo il volume nel modo da lui voluto, utilizzando il saggio di John Condry, «Ladra di tempo, serva infedele», pubblicato in *Daedalus*, che Popper stesso aveva portato alla mia attenzione e che doveva far parte del progetto. Il testo di Popper era concepito come un commento al saggio di Condry e, in effetti, lo fu. La rivista con il volume allegato andò in vendita e lo lanciammo in una conferenza stampa alla Camera dei Deputati a Roma, il 16 settembre. Facemmo sentire le parole registrate di Popper in inglese: «Nessuna democrazia è salva a meno che non metta la televisione sotto controllo». La frase ricevette grande risonanza in tutti i giornali. La televisione in Italia era un argomento scottante: pochi mesi prima Silvio Berlusconi, l’incarnazione del potere televisivo diventato politico, aveva vinto le elezioni. Immediatamente arrivarono richieste di traduzione in francese, spagnolo, e in farsi

(persiano). Volevo chiamare Popper per dirgli del grande successo dell'iniziativa: la rivista stava volando nelle vendite grazie al libretto. Ma era troppo tardi. Il giorno seguente, il 17, mi chiamarono per informarmi che era morto a seguito dell'ultimo di quei suoi spasmi cardiaci che avevano interrotto il dettato a Kenley.

IL POTERE DELLA TELEVISIONE

L'articolo di John Condry, «Ladra di tempo, serva infedele: la televisione e il bambino americano»³, dimostra l'enorme influenza della televisione e la grande quantità di tempo speso dai bambini a guardarla. Ovviamente, queste due cose sono collegate. Penso che Condry sia perfettamente informato di tali questioni e le descriva in un modo davvero oggettivo. Egli termina la sua discussione nel modo seguente (cfr. Condry, pp. 49-50): dice innanzitutto che i bambini non debbono essere incolpati del tempo che passano davanti alla televisione, e spiega il perché. Poi dice: la televisione non sta per scomparire ed è molto improbabile che cambierà mai in maniera sufficiente da diventare un ambiente accettabile per la socializzazione dei bambini.

Su questo voglio solo fare qualche osservazione. Mi sembra che negli ultimi anni ci sia stato *forse* un leggero miglioramento; ma è così leggero che non ne vale la pena parlarne. In ogni caso, essa non è peggiorata durante l'ultimo anno. Ma fino all'anno scorso, la televisione è peggiorata in quasi tutti i sensi.

Nel paragrafo successivo Condry comincia col dire: la televisione non può insegnare ai bambini ciò che essi debbono sapere a mano a mano che diventano adolescenti e adulti (cfr. Condry, p. 50, paragrafo finale). Io la metterei in maniera diversa: la televisione come è *organizzata ora* non può farlo. Direi che, ovviamente, la televisione è potenzialmente una forza terribile per il male, ma che potrebbe essere potenzialmente una forza per il bene. *Potrebbe* esserlo, ma è molto improbabile che lo diventi. La ragione è che il compito di essere una potente

forza culturale per il bene è un compito molto difficile. Non ci si può aspettare che persone che offrono circa 20 ore di televisione al giorno producano buoni programmi. È molto più facile, per le persone che offrono 20 ore e passa di televisione al giorno, produrre programmi di media o cattiva qualità. Forse possono produrre una o due ore al giorno di programmi di qualità. È semplicemente un compito eccezionale produrre così tanti programmi di qualità, e quante più emittenti vi sono, tanto più difficile è trovare persone che possano realmente offrire programmi che siano sia molto interessanti che di ottima qualità. Si possono facilmente offrire quelli che si potrebbero definire programmi noiosi di qualità non scadente, ma niente di simile a programmi realmente interessanti per 20 ore al giorno; questo è difficilmente possibile. Dove si potrebbero trovare persone in grado di produrli?

Conseguentemente, c'è una fondamentale difficoltà intrinseca alla produzione televisiva. E questa è la ragione per cui, fin dai suoi primi inizi, la televisione è peggiorata. Il livello si è abbassato. Per poter mantenere l'*audience*, si è stati costretti a produrre programmi sensazionalistici sempre peggiori. È difficile rendere buoni programmi sensazionalistici. Ora qualcuno potrebbe dire: esattamente cosa è buono o cattivo? Io non amo le definizioni⁴. Credo che ogni persona davvero responsabile e intelligente sappia cosa sia buono e cosa sia cattivo in questo campo. Di conseguenza, non voglio discutere tale questione.

In ogni caso, moltissime persone hanno ricevuto un'istruzione, specialmente in America; l'educazione è qui un argomento molto forte nelle università. Queste persone dovrebbero essere in grado di riconoscere i buoni programmi e forse oggi sarebbero in grado di farlo. Questa è una questione differente dalla definizione. Ma in realtà è un compito per persone ispirate: produrre programmi interessanti, che facciano colpo e che siano di buon livello. Questo è il problema fondamentale.

Ora c'è un altro problema fondamentale. A mio parere, esistono troppe emittenti televisive in concorrenza tra loro. Se esistono queste emittenti ed esse si fanno concorrenza, ovviamente competono per i telespettatori. Esse

competono per i telespettatori, ma non competono per produrre programmi educativi; programmi seri e davvero moralmente buoni; programmi che insegnino ai bambini una sorta di etica. Ciò è molto importante, ma è anche un compito molto difficile. Può essere svolto solo fornendo loro un ambiente avvincente, e un ambiente sano; e proponendo loro buoni esempi.

Ma cosa possiamo fare?

[Bosetti qui osserva che, benché Condry avesse definito il problema, non sapeva però cosa si dovesse fare; che Condry non aveva alcuna risposta da dare].

Condry non ci offre alcuna speranza. In un certo senso, questo è davvero un bene, poiché almeno non ci offre, diciamo, un modo impossibile di affrontare il problema, o qualcosa di simile.

[Bosetti qui chiede: Prima che Lei risponda, perché ha detto che le cose erano migliorate nel corso dell'ultimo anno? Che c'era stato un passaggio dal peggio al meglio? Popper potrebbe aver capito male questa domanda, anche se alla fine rispose quando gli venne proposta più avanti. La sua risposta iniziale fu la seguente:]

Lei sta girando attorno alla domanda: perché l'evoluzione della televisione è stata dal meglio al peggio? All'inizio, la televisione andava benissimo; almeno nei suoi primi anni. Non c'era nulla di cattivo in essa, e trasmetteva buoni programmi⁵. La ragione era in parte dovuta al fatto che non era ancora diffusa; e in parte perché non c'era molta concorrenza: c'era pochissima concorrenza all'inizio. E anche perché la domanda di televisione non era ancora consolidata; così, nelle proprie proposte al pubblico si poteva essere più selettivi.

È abbastanza interessante sentire ciò che persone responsabili dicono riguardo a quanto viene proposto ai telespettatori. Una volta tenni una conferenza in Germania, alcuni anni fa. Per non svelare chi sia la persona di cui sto parlando, non citerò il posto o l'anno della conferenza; fu, ad ogni modo, qualche anno fa. Vennero ad ascoltarmi il responsabile della programmazione televisiva, il capo di un'azienda televisiva, ed anche un'altra persona dell'azienda televisiva di quel luogo. Il capo dell'azienda

televisiva disse alcune cose decisamente orribili che naturalmente credeva fossero vere. Disse che dobbiamo offrire alla gente ciò che vuole, come se egli *potesse* sapere ciò che la gente vuole, semplicemente dalle statistiche di ciò che guarda. Egli poteva solo aver scoperto quali cose preferiva tra quelle che venivano ad essa offerte; non poteva sapere ciò che egli dovesse offrire guardando tali cifre. Non poteva sapere cosa la gente avrebbe scelto se ciò le fosse stato offerto: la gente poteva solo scegliere tra ciò che veniva ad essa offerto.

Ebbi con lui una discussione che fu davvero incredibile. Egli riteneva che, per ragioni democratiche, dovesse andare nella direzione che pensava di poter sapere; cioè nella direzione dei programmi più popolari. Ebbene, non vi è nulla nella democrazia, se non l'evitare una dittatura. Non esiste nulla in una democrazia che dica, per esempio, che le persone che hanno più conoscenze non dovrebbero offrirle a quelle che ne hanno di meno. Al contrario, la democrazia ha *sempre* inteso innalzare il livello d'istruzione. Questo è sempre stato un antico, tradizionale obiettivo della democrazia. Con il *suo* metodo [quello dell'interlocutore] – che spero aver definito in maniera sufficiente – si arriverebbe a livelli d'istruzione sempre peggiori, poiché egli pensava che questo fosse ciò che richiedeva la gente. Se facessimo così, dovremmo andare tutti al diavolo. Questa non è mai stata l'idea della democrazia. L'idea della democrazia è stata quella d'innalzare il livello d'istruzione della gente offrendo ad essa sempre migliori opportunità.

[Bosetti osserva: Abbiamo qui quella che in televisione si chiama la legge dell'*audience*].

Sì. Ma questo è del tutto sbagliato, perché se si offrono al pubblico livelli di programmazione sempre peggiori, il pubblico accetterà livelli sempre peggiori. E se si rendono piccanti questi livelli – condendoli attentamente con violenza e sesso – si educa la gente a richiedere più violenza e più sesso. Poiché questo genere di spezie è una cosa che sia i produttori⁶ che il pubblico comprendono abbastanza facilmente, si arriva a una situazione che per il produttore è molto semplice. Egli non ha bisogno di

pensare. Egli prende la sua pepiera, sparge semplicemente il pepe nei programmi e la cosa è fatta. Questo è quanto è successo anno dopo anno per rendere più piccante il cibo offerto al pubblico: perché il cibo era cattivo. Se il cibo è cattivo, si prendono il sale e il pepe e si aggiungono per cercare di coprire il cattivo sapore del cibo. Questo è quanto è accaduto nel corso degli anni da quando ebbe inizio la televisione.

Io c'ero, quando ebbe inizio: quando la televisione ebbe inizio, io dovevo avere circa quarant'anni o giù di lì⁷. E fu piuttosto interessante. Ebbi un'accesa discussione con una persona che era stata incaricata dal governo britannico di scrivere una valutazione se la televisione fosse o no pericolosa per i bambini. Questa persona, una professoressa di psicologia, scrisse che non era pericolosa. Suppongo che essa avesse assistito ad alcuni dei primi programmi televisivi, e solo a quelli, e che li avesse giudicati da quel punto di vista. Sulla base del suo giudizio, il governo britannico accettò il fatto che la televisione non fosse pericolosa per i bambini, e che la cosa non costituisse più un problema. Ma a partire da quel momento, il livello di ciò che veniva offerto al pubblico cominciò *lentamente* ma inesorabilmente ad abbassarsi, fino a circa un anno fa. Quindi, questa è la vera storia della televisione.

[Bosetti domanda: Ma prima Lei ha detto che l'anno scorso abbiamo avuto un miglioramento della situazione. Perché?]

Non direi un vero e proprio miglioramento, ma almeno una pausa, un *break* molto evidente al costante peggioramento. Perché?

[Bosetti: Lei ne ha dei segnali. Per quale motivo?]

A motivo di così tanti ovvi indizi che i programmi hanno suggerito veri e propri crimini a molte persone, inclusi i bambini. Ma prima di questo, io tenni, circa otto anni fa, una conferenza dal titolo "Stiamo educando i bambini alla violenza", e questa era anche la mia tesi.

[Bosetti: La ringrazio moltissimo].

La mia tesi è che se non facciamo niente al riguardo – ma qualcosa è stato fatto negli ultimi anni; non in modo

molto efficace, comunque, ma qualcosa è stato fatto, e non penso sia sufficiente – la situazione peggiorerà inevitabilmente, poiché ci si muove sempre nella direzione di una minore resistenza. O, per dirla in altro modo, ci si muove sempre verso ciò che è più facile da fare per venire incontro a se stessi e ridurre le fatiche del lavoro. Direi che queste spezie da me descritte sono i mezzi più facilmente disponibili per aiutare i produttori. Sono un mezzo sperimentato per catturare l'*audience*; se poi l'*audience* se ne stanca, allora si debbono aumentare le dosi, ed è probabile che uno sviluppo inizi nuovamente, anche se si spinge la situazione indietro. In questo Paese – in Gran Bretagna (e anche in America) – ci sono stati numerosi casi nei quali i criminali hanno ammesso di essere stati suggestionati dalla televisione per i loro crimini. Non so se questo sia anche il caso dell'Italia, ma lo è stato qui e lo è stato in America. E qui fu particolarmente clamoroso il caso di due ragazzi, di circa 9 e 10 anni, che rapirono e uccisero, assolutamente senza alcun motivo, un bambino che credo avesse 4 anni⁸. Questo caso creò un enorme interesse ed eccitamento; si trattava di una depravazione assolutamente senza precedenti. Si affermò, giustamente, che si doveva fare qualcosa al riguardo. Ma si trovarono degli esperti psicologi i quali dissero che questa reazione era del tutto sbagliata dal punto di vista psicologico.

Ebbene, voglio dire qui una cosa molto semplice e molto importante sulla psicologia della situazione. [Ho una certa esperienza in questo campo]⁹, e come psicologo biologico affermo che i bambini sono strutturati – vengono al mondo strutturati – per un determinato compito. E questo compito è di adattarsi al loro ambiente. Questa è una formulazione molto semplice. Ma, per quanto ne so, nessuno, tranne me, l'ha mai introdotta prima nella discussione. I bambini sono strutturati per la vita, cosicché possano adattarsi ai vari ambienti. Perciò, nella loro mente, e nella loro evoluzione mentale, essi dipendono in gran parte dal loro ambiente. Quella che chiamiamo educazione influenza questo ambiente in un modo che riteniamo buono per quei bambini. Cerchiamo di mandare i bambini a scuola affinché vi imparino qualcosa. Cosa significa realmente

imparare? Significa influenzare il loro ambiente perché possano adattarsi ai loro futuri compiti, come cittadini, come lavoratori, come genitori di una nuova generazione, e così via. Quindi, ogni cosa dipende dall'ambiente. Ma noi, come le generazioni più vecchie, abbiamo la responsabilità di offrire loro le migliori condizioni ambientali possibili. Ebbene, la televisione è parte dell'ambiente dei bambini, e una parte di cui siamo ovviamente responsabili. È una parte del loro ambiente fatta dall'uomo¹⁰.

Come ho accennato¹¹, a Vienna sperimentai ogni aspetto dell'avere a che fare con bambini e anche con bambini difficili. So da questa esperienza con i bambini difficili che quasi sempre essi provenivano da famiglie in cui c'era violenza, soprattutto contro le loro madri da parte dei loro padri. Solitamente c'era un problema di alcool; i padri erano degli ubriacconi ed erano violenti con la loro famiglia. Oggi la violenza domestica è sostituita, o ampliata, dalla violenza in casa vista sullo schermo televisivo. Sullo schermo televisivo essa viene presentata ai bambini per ore ogni giorno. Questo è un punto molto importante: sulla base della mia propria esperienza, un punto decisivo. Questo giudizio deriva in parte dalla mia competenza teorica e in parte dall'esperienza da me avuta con bambini difficili. Il mio punto è che la televisione produce ora violenza dove forse altrimenti non ci sarebbe alcuna violenza domestica.

E, dunque, cosa si può fare? Questo è, effettivamente, il mio punto principale. L'interessantissimo e importantissimo articolo americano di Condry non propone alcuna via d'uscita. Io ne propongo una. Molti pensano che non si possa fare nulla, innanzitutto perché la censura è inaccettabile, in particolare in una democrazia. In secondo luogo, perché la censura non sarebbe efficace: arriverebbe troppo tardi. In televisione è impossibile avere qualcosa di censurato in anticipo. Perciò essa arriverebbe troppo tardi. Si potrebbe forse bollare con una nota negativa il produttore responsabile se egli fa eccessivo uso della violenza, ma in realtà non si può avere una censura preventiva.

Ebbene, il mio piano per fare qualcosa è il seguente. Traggo il mio modello dal modo in cui i dottori – i medici – vengono controllati¹². Essi vengono controllati dalle loro proprie organizzazioni. Questa è una forma altamente democratica di controllo dei medici. Essi hanno molto potere: hanno potere di vita e di morte sui loro pazienti. Essi debbono essere controllati e, nel complesso, vengono controllati dalle loro organizzazioni. In tutti i Paesi civili esiste un'organizzazione per mezzo della quale i medici controllano se stessi (ci sono ovviamente anche le norme dei codici dello Stato).

Ciò che propongo è che un'organizzazione simile venga creata dallo Stato per tutti coloro che sono coinvolti nella produzione televisiva. Chiunque vi è collegato deve avere una patente. Questa patente può essergli ritirata a vita, se agisce contro determinati principi. Questo è il mio modo d'introdurre una disciplina in questo campo. Tutti debbono essere organizzati e tutti debbono avere una patente. Chiunque faccia qualcosa che non dovrebbe fare secondo le regole dell'organizzazione può perdere la sua patente: la patente può essere ritirata da una specie di tribunale. Così egli è sotto costante controllo, e se fa qualcosa di male deve temere costantemente di poter perdere la sua patente. Questo costante controllo è qualcosa di molto più efficace della censura.

E la licenza egli l'ottiene dopo un corso di addestramento. Deve frequentare il corso e deve superare un esame. Questo corso dovrebbe insegnargli che, gli piaccia o no, è di fatto coinvolto nell'educazione di massa; in un'educazione che è straordinariamente potente e importante. Questo è ciò che egli fa, che gli piaccia o no, se è coinvolto nella televisione. Egli lavora come educatore, poiché la televisione viene presentata in gran parte sia ai bambini che ai giovani, ma anche agli adulti. Perciò egli è coinvolto anche nell'educazione degli adulti: anche questo egli deve imparare.

Io ho personalmente parlato di tali questioni con persone che lavorano nel settore televisivo. E ciò ha costituito per loro una novità; non avevano mai realmente pensato a questo. Quando gliel'ho fatto notare, lo hanno

ammesso e lo hanno ritenuto molto importante. Anch'essi debbono imparare che l'educazione è necessaria in ogni società civile. In una società civile, i cittadini debbono comportarsi in modo civile. E questo modo civile è in gran parte il risultato dell'educazione. E il modo civile significa ridurre la violenza. Questa è la principale funzione della civiltà: in una società civile ciò che tentiamo di fare è ridurre la violenza. Anche questa era una novità per quei lavoratori televisivi con i quali ho parlato, e che si sono mostrati molto interessati ad ascoltare quanto dicevo.

Ho quindi avuto anche una certa esperienza del modo in cui si reagisce a queste idee¹³. Questo è un aspetto molto importante della loro professione. Ebbene, il corso che sto proponendo li sottoporrebbe ad un esame sull'importanza dell'educazione, sulle difficoltà dell'educazione, e sul punto centrale dell'educazione: non solo apprendere fatti, ma anche apprendere quanto sia importante evitare la violenza. Quanti lo frequentano dovrebbero imparare che i bambini vedranno ciò che essi producono. Essi assorbiranno inevitabilmente ciò che la televisione offre loro; e quindi se necessario capire che i bambini si adattano al loro ambiente. Inoltre i bambini, e anche alcuni adulti, potrebbero non essere in grado di distinguere tra ciò che vedono sullo schermo e ciò che è reale. C'è stato un caso giudiziario in cui una donna ha richiesto la punizione di un attore per aver compiuto nella finzione attività che erano criminali¹⁴. Ebbene, è effettivamente compito del produttore rendere il più reale possibile quanto si vede in teatro o alla televisione. Ma i bambini non sempre riescono a distinguere tra realtà e finzione, così come viene proposta loro, specialmente sullo schermo televisivo.

Tutte queste cose chi lavora alla televisione deve impararle. Tuttavia, questi lavoratori non si rendono conto che il loro lavoro ha un'influenza subconscia sia sui bambini che sugli adulti. Ciò dipende ovviamente in larghissima parte dal livello d'intelligenza di bambini e adulti. Essi impareranno anche che tutte quelle cose che vedono alla televisione non sono reali. Ma questo non è del tutto vero: molte cose che essi vedono alla televisione sono

reali. Essi vedono alla televisione non solo la finzione, ma anche la realtà, e il misto di realtà e finzione che essi vedono alla televisione produce un grandissimo turbamento sia nei bambini che negli adulti meno intelligenti. C'è un certo livello d'apprendimento e d'intelligenza che è necessario alle vittime della televisione per distinguere tra ciò che viene proposto loro come finzione e ciò che viene proposto loro come realtà. Tutto questo rende il problema molto, molto serio. Gli operatori della televisione debbono imparare tutto ciò. Essi debbono rendersi conto di ciò che fanno. Io propongo che dovrebbero sostenere un esame in cui debbono dimostrare di essere consapevoli delle loro responsabilità: che hanno una responsabilità educativa nei confronti del loro pubblico, e che il loro pubblico è costituito da tutti. Dovrebbero anche promettere di rimanere consapevoli della loro responsabilità e di agire in modo responsabile. Debbono anche imparare, ovviamente, quali cose debbono evitare. Ciò che debbono evitare è che le loro attività siano diseducative o contro l'educazione. E debbono promettere di agire in maniera responsabile. Se non agiscono responsabilmente, può essere ritirata loro la patente. Questo vale non solo per il produttore, che ha la responsabilità principale, ma anche per il cameraman e per tutte le altre persone coinvolte. Anch'esse sono responsabili. Esse possono dire al produttore: "Non lavoro a questa produzione perché ho fatto la mia promessa e mi possono ritirare la patente se faccio questo genere di produzione". Come risultato, il produttore potrebbe davvero essere controllato dal pubblico, dalle persone che lavorano alle sue dipendenze, e così via. Questo è il mio piano.

Viene ora il mio ultimo punto. Non sarò molto lungo. Il mio ultimo punto è che quanto ho proposto è non solo molto urgente, ma anche assolutamente necessario dal punto di vista della democrazia. La democrazia consiste nel controllo del potere politico. Questo è il punto principale di una democrazia. Non dovrebbe esserci nessuno, in una democrazia, che non sia sottoposto al controllo. Ebbene, la televisione ha un potenziale potere

politico colossale; un potenziale che è d'importanza quasi onnipotente. È come se fosse Dio stesso a parlare qui, se questo potere viene usato male. Il potere è troppo grande per la democrazia: nessuna democrazia può sopravvivere se si abusa di questo potere. Oggi esso viene usato male, per esempio, in Jugoslavia; può essere usato male dovunque. È stato usato male, ovviamente, in Russia. In Germania non c'era alcuna televisione al tempo di Hitler, ma egli fece una propaganda potente quasi quanto la televisione. Costruito sistematicamente, un nuovo Hitler avrebbe un potere infinito con la televisione¹⁵.

Questo dimostra che una democrazia non può esistere senza il controllo della televisione, o piuttosto che non può esistere per molto tempo una volta che questo potere venga scoperto. I nemici della democrazia non sono ancora pienamente consapevoli del potere della televisione. Ma quando i nemici della democrazia si renderanno davvero conto di ciò che possono fare, allora la utilizzeranno nelle situazioni più pericolose. Ma allora sarà troppo tardi. Dobbiamo renderci conto di questa possibilità e controllare il potere della televisione nel modo da me proposto. Credo che questo sia il modo migliore e forse l'unico. Ovviamente, qualcun altro potrebbe fare una proposta migliore: ma finora non ne è stata fatta alcuna.

Ho semplicemente accennato al fatto che alcuni sono contrari alla censura da un punto di vista democratico. Alcuni di loro hanno detto che per questo non dobbiamo fare cose come controllare la televisione. Ma la televisione censura chiunque altro. Per esempio, alcuni anni fa un'azienda televisiva britannica mi chiese di concedere un'intervista televisiva su tali questioni. Ma essa la censurò completamente; non la trasmisero mai. Ogni mese, quando chiedevo quando l'avrebbero trasmessa, mi rispondevano che sarebbe stata trasmessa il mese successivo. Questo accadde alcuni anni fa. Essi non hanno usato la pellicola (di cui in realtà ho una copia e che contiene dichiarazioni piuttosto forti). Mi hanno censurato; possono censurare chiunque. Hanno un potere di censura completamente illimitato, e per questo non hanno alcun diritto di dire che non vogliono essere censurati in alcun modo¹⁶. Dunque, c'è

chi dice di non volere alcuna forma di censura. Ma costoro mi censurano, e quindi perché non dovrei essere interessato a censurare loro?

In questo modo il consumatore sarebbe in grado di fare ricorso a un consiglio di consumatori che avrebbe il suo rappresentante presso l'ente amministrativo che concede la patente. Il ministro della Pubblica Istruzione potrebbe nominare alcuni membri in questo ente, come anche il ministro della Giustizia; in altre parole, il governo avrebbe i suoi rappresentanti in questo ente o in questa commissione per il rilascio delle patenti. La mia tesi è che oggi, da un punto di vista democratico, un giornalista televisivo può censurare chiunque senza che questi abbia alcun mezzo per protestare contro tale censura. Quando io ho personalmente protestato, la risposta fu sempre che l'intervista sarebbe stata trasmessa il mese successivo¹⁷.

¹ [Questa è la versione originale inglese, trascritta dalla registrazione, del saggio pubblicato inizialmente come «Cattiva maestra televisione», in KARL POPPER - JOHN CONDRY, *Una patente per fare tv*, a cura di Giancarlo Bosetti, Reset, Milano 1994, pp. 13-25. Siamo grati a Giancarlo Bosetti per averci consentito di ascoltare quanto era stato registrato, e per la sua autorizzazione a pubblicarlo. Egli ha anche gentilmente scritto una breve introduzione al saggio. Come spiega la sua introduzione, questo saggio fu dettato da Popper a Bosetti al telefono, o registrato. Ciò significa che venne pronunciato in una maniera molto più informale di quanto sarebbe avvenuto se Popper l'avesse scritto o se egli avesse tenuto una conferenza formale. Noi abbiamo trascritto il testo di Popper dalla registrazione che Bosetti ci ha gentilmente messo a disposizione, e l'abbiamo modificato per eliminare ripetizioni, cambiando anche alcune delle espressioni di Popper in un linguaggio più idiomatrico, ed evitando alcuni problemi di sintassi derivanti dal carattere estemporaneo del testo e che ne disturbavano la chiarezza. Abbiamo conservato, tuttavia, il carattere informale e lo stile della presentazione di Popper. Le note sono dei curatori].

² [Tradotta in inglese dall'italiano da Joseph Falsone].

³[JOHN CONDRY, «Thief of Time, Unfaithful Servant: Television and the American Child», in *Daedalus*, 122, inverno 1993, pp. 259-278. Come Giancarlo Bosetti spiega nella sua introduzione, l'articolo di Condry costituì il punto di riferimento per questa presentazione delle idee di Popper].

⁴ [Popper ha spesso discusso la ragione per cui ritiene che sia inutile

tentare di cercare definizioni; cfr., per esempio, il suo *La ricerca non ha fine*, cap. 7].

⁵ [Nella discussione, Popper usa costantemente il termine “film”, ma dal contesto è chiaro che stava parlando dei programmi televisivi in generale].

⁶ [Popper in questo saggio si riferisce ai “produttori”, ma non è chiaro se facesse qui una qualche differenziazione tra i ruoli di produttore e di regista].

⁷ [La trasmissione di programmi televisivi cominciò regolarmente, per esempio negli Stati Uniti, nel 1946].

⁸ [Qui Popper allude al caso britannico di James Bulger, che in realtà aveva solo 2 anni, mentre i ragazzi che lo rapirono e lo uccisero ne avevano 10].

⁹ [Popper si interrompe qui nella narrazione per discutere il suo lavoro in questo campo, fornendo anche altre informazioni, alla fine della registrazione, sulla sua personale esperienza di molti anni di lavoro con bambini disturbati e come insegnante. Egli fece presente che tali informazioni avrebbero dovuto essere eliminate dal suo testo; con il consenso di Bosetti, abbiamo inserito tali informazioni in questa nota. Ecco ciò che disse:

«Per inciso, ho una laurea in filosofia e in psicologia. La mia tesi di dottorato era al confine tra questi due campi. Si intitolava “Sulla metodologia della psicologia del pensiero” (si veda ora KARL POPPER, *Gesammelte Werke*, vol. 1: *Frühe Schriften*, a cura di T.E. Hansen, Mohr Siebeck, Tübingen 2006). Per pensiero intendevo, tra le altre cose, anche il pensiero nel senso dell’orientamento nel mondo, del nostro scoprire la nostra strada nel mondo. Questo è molto importante, in realtà è fondamentale per il nostro pensiero. Ho imparato molte cose in questo campo da allora, benché non abbia scritto molto al riguardo, e benché qualche cosa sia sparso qua e là nel mio lavoro sulla teoria della conoscenza. Ho lavorato anche sull’evoluzione, e sono membro di varie società scientifiche come la Royal Society, oltre ad essere un membro onorario esterno dell’(American) National Academy of Sciences, dove sono membro di un gruppo che si occupa dell’evoluzione. In effetti, il mio intero approccio alla psicologia era di tipo evolutivo. E poiché ciò che affermerò ora sulla situazione dei bambini di fronte alla televisione è un problema evolutivo per questi bambini, per tali ragioni sostengo di aver pensato, di conoscere e di essere sufficientemente accreditato come chiunque abbia prodotto idee in questo campo».

Popper aggiunse poi altre informazioni:

«Ho da aggiungere qualcosa, cioè che dal 1918 al 1927 fui un educatore di bambini a Vienna. In un primo tempo assistetti Alfred Adler. Egli iniziò come membro del Circolo di Freud, la Psychoanalytical Society di Vienna, ma lasciò questo circolo freudiano e fondò una sua propria società che chiamò Society for Individual Psychology. Adler aveva a Vienna alcune cliniche per bambini con problemi psicologici, e mi utilizzò a partire dalla fine del 1918 in queste cliniche. Il mio lavoro consisteva nel parlare con i bambini e nello scoprire quali fossero i loro problemi. Da allora in poi, lavorai come educatore nelle case per bambini, e più tardi lavorai con il professor Bühler, che era professore di

psicologia infantile all'Università di Vienna. Ancora più tardi, fui assunto come insegnante dal comune di Vienna; così lavorai davvero in questo campo, con poche interruzioni, o come studente o come persona che lavorava attivamente con i bambini»].

¹⁰ [A questo punto Popper dovette interrompere la sua discussione. Il documento ricomincia con la seconda parte della conversazione registrata che abbiamo inserito nella nota 9. Il secondo nastro continua, come nel paragrafo successivo, ma con alcune parole mancanti].

¹¹ [Cfr. i brani nella seconda parte della nota 9].

¹² [Cfr., su questo argomento, il saggio di Popper «La responsabilità morale dello scienziato», ora nel suo *Il mito della cornice* e anche «L'atteggiamento critico in medicina», capitolo 39 di questa raccolta].

¹³ [La registrazione risulta danneggiata, sicché le ultime poche parole di questa frase sono una congettura da parte nostra].

¹⁴ [Questa frase, ancora una volta, non è chiara sul nastro].

¹⁵ [Popper aggiunge qui una frase che risulta incomprensibile sul nastro].

¹⁶ [A questo punto la registrazione è ancora una volta poco chiara e abbiamo cancellato circa una riga di materiale che non siamo stati in grado di ricostruire. Popper descrive poi brevemente, ancora una volta, la forma di censura da lui proposta, ma non siamo stati in grado di collegare tali considerazioni a ciò che segue].

¹⁷ [Popper rilasciò anche un'intervista su argomenti correlati durante un convegno tenuto presso lo European Institute for the Media a Londra il 4 giugno 1993. Gli atti del convegno sono disponibili da parte dell'istituto sotto forma di un libro intitolato *The European Citizen and the Media; European Media Policy: Should it Exist?*].

Libri di Popper

POPPER K.R. *Alla ricerca di un mondo migliore*, introd. di D. Antiseri, trad. di B. di Noi, 2002 nuova edizione, pp. 240

POPPER K.R. *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, trad. e introd. di A. Rossi, 1983 II edizione, 2002², pp. 496

POPPER K.R. *Diritto d'errore. Ventiquattro interviste (1970-1994)*, introd. di M. Baldini, 2002, pp. 224

POPPER K.R. *Il pensiero essenziale. Brani scelti dall'autore come testamento intellettuale*, a cura di D. Miller, 1998, pp. 440

POPPER K.R. *Il razionalismo critico*, 2002, pp. 192

POPPER K.R. *La libertà è più importante della uguaglianza*, 2000, pp. 128

POPPER K.R. *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, trad. di D. Antiseri, 1997 III edizione, 2002², pp. 272

POPPER K.R. *La società aperta e i suoi nemici*

vol. I: *Platone totalitario*, trad. di R. Pavetto, 2008¹, pp. 496

vol. II: *Hegel e Marx falsi profeti*, 2008¹ II edizione, a cura di D. Antiseri, pp. 528

POPPER K.R. *La società aperta e i suoi nemici*, vol. unico, a cura di D. Antiseri, 2003¹, edizione del centenario, pp. 1024

POPPER K.R. *Tre saggi sulla mente umana*, introd. di M. Baldini, trad. di A. Benini, 2002³, pp. 96

POPPER K.R. *Verso una teoria evoluzionistica della conoscenza*, trad. di S. Benini, 1997³, pp. 96

POPPER K.R., ECCLES J. *L'io e il suo cervello*

Vol. I: *Materia, coscienza e cultura*, trad. di G. Mininni, 2001⁵, pp. 272

Vol. II: *Strutture e funzioni cerebrali*, trad. di B. Continenza, 1998⁵, pp. 240

- Vol. III: *Dialoghi aperti tra Popper ed Eccles*, trad. di B. Continenza, 2001⁴, pp. 224
- POPPER K.R., MARCUSE H. *Rivoluzione o riforme? Vent'anni dopo*, 1988², 2002 nuova edizione, pp. 80

Popperiana

- POPPER K.R. *Cercatori di verità (dieci interviste 1970-1994)*, introd. di M. Baldini, 1997¹, pp. 144
- POPPER K.R. *Come io vedo il duemila*, introd. di M. Baldini, 1998, pp. 128
- POPPER K.R. *Come io vedo la filosofia e altri saggi*, introd. di M. Baldini, 2005, pp. 128
- POPPER K.R. *Contro Hegel*, introd. di M. Baldini, 1997, pp. 112
- POPPER K.R. *Contro Marx*, introd. di M. Baldini, a cura di C. Baldini, 2000, pp. 176
- POPPER K.R. *Contro Platone*, a cura di M. Baldini, 2001, pp. 160
- POPPER K.R. *Il gioco della scienza*, trad. di A. Rossi e D. Antiseri, introd. di M. Baldini, 1997¹, pp. 160
- POPPER K.R. *La logica delle scienze sociali e altri saggi*, introd. di M. Baldini, 2005, pp. 112
- POPPER K.R. *La mia filosofia. Dizionario filosofico*, introd. di M. Baldini, 1997¹, pp. 160
- POPPER K.R. *La politica, la scienza, la società*, introd. di M. Baldini, 1997¹, pp. 128
- POPPER K.R. *La scienza e i suoi nemici*, introd. di M. Baldini, 2001, pp. 192
- POPPER K.R. *La scienza la filosofia e il senso comune*, introd. di M. Baldini, 2005, pp. 96
- POPPER K.R. *Lo scopo della scienza*, introd. di M. Baldini, 2000, pp. 96
- POPPER K.R. *Nuvole e orologi. Il determinismo la libertà e la razionalità*, introd. di M. Baldini, 2005, pp. 104

Libri su Popper

- AGASSI J. *La scienza in divenire. Note a Popper*, introd. di M. Baldini, trad. di A. Cattani, 1997, pp. 136
- ALBANESE L., DE PISI E., FRAIOLI M., *Popper e l'evoluzionismo*, 2002, pp. 176

- ANTISERI D., BALDINI M., BARONE F., MARTINI M., MATHIEU V., PELLICANI L., PERA M., TARANTINI F. *La sfida di Popper*, 1994¹, pp. 160
- BALDINI M. *Karl Popper e Sherlock Holmes. L'epistemologo, il detective, il medico, lo storico e lo scienziato*, 1998, pp. 112
- BALDINI M. *Introduzione a Karl R. Popper*, 2002, pp. 156
- BALDINI M. *Popper e Benetton. Epistemologia per gli imprenditori e gli economisti*, 2003, pp. 128
- BARTLEY W.W. L. *Wittgenstein e K.R. Popper maestri di scuola elementare*, trad. di D. Antiseri, 1976, pp. 80
- JARVIE I., PRALONG S. *Popper e la società aperta 50 anni dopo*, introd. di D. Antiseri e M. Baldini, trad. di S. Gattei, 2000, pp. 320
- LAI B. (a cura di) *Contro Popper*, 1998, pp. 160
- MAGEE B. *Karl Popper. Filosofo della politica e della scienza*, trad. di M. Baldini, S. Morigi, a cura di D. Antiseri, 1994¹, pp. 128
- PERKINSON H.J. *Didattica dell'errore. Aspetti pedagogici del pensiero di K.R. Popper*, introd. di M. Baldini, 1983, pp. 104